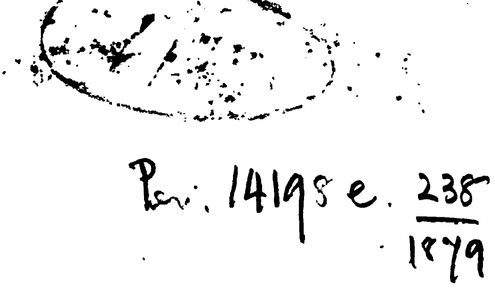
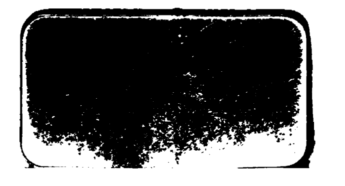
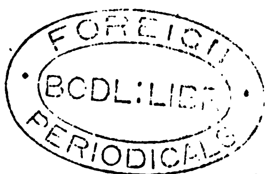






Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.



1879.
Zweiundfunfzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1879, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

Abhandlungen.

1.

Staupitz.

Seine religiös-dogmatischen Anschauungen und dogmengeschichtliche Stellung.

Von

Paul Zeller,
Pfarrer in Neipperg (Württemberg).

Wir möchten im Folgenden die religiös-dogmatischen Anschauungen Staupitzens, jenes aus Luthers Geschichte bekannten väterlich-ehrwürdigen Mannes, auf Grund seiner Schriften etwas ausführlicher darlegen und die dogmengeschichtliche Stellung zu bestimmen versuchen, die der Mann einnimmt, dem der Reformator so vieles zu verdanken hat, und der als einer der wichtigsten den Männern beigezählt werden darf, welche das Morgenroth der Reformation heraufzuführen berufen waren. Zunächst aber mögen ein paar Worte gesagt werden über die Persönlichkeit Staupitzens und über sein persönliches Verhältnis zu Luther.

Johann v. Staupitz, aus edlem Geschlechte in Meißen geboren, Mitglied des Augustinerordens, war seit 1503 Generalvikar dieses Ordens für Deutschland geworden. Mit Luther wurde er bekannt, als er auf einer Visitationsreise in das Kloster Erfurt kam. Er traf ihn verzehrt durch innere Kämpfe und munterte ihn auf durch freundlichen, theilnehmenden Zuspruch, und mit dieser Begegnung zwischen ihm, dem milden und erfahrenen Rathgeber, und dem

jungen, im Ringen nach mönchischer Gerechtigkeit sich verzehrenden Asceten, wurde ein Freundschaftsbund geschlossen, der für Luther von den anregendsten und nachhaltigsten Folgen war. Nicht lange nachher wurde Staupitz das Werkzeug, das den künftigen Reformator aus der Stille und Verborgenheit des Klosters hervorzog und ihn in seinen späteren größeren Wirkungskreis versetzte, als er 1508 dahin wirkte, daß Luther nach Wittenberg berufen wurde. Von da an bis zum Beginne der Reformation und noch eine Zeit lang nach Beginn derselben stand er Luther als aufmunternder Freund und Berather, wie als sorgsamer Beschützer zur Seite, sprach ihm Muth ein, vor dem päpstlichen Cardinal zu stehen, und wußte mit diplomatischer Gewandtheit sich so zwischen die papistischen Inquisitoren und den schutzlosen Mönch zu stellen, daß jene ihre gewaltthätigen Pläne nicht vollbringen konnten, und dieser seinen im Evangelium gefundenen und aus demselben genährten Trotz gegen päpstliche Gewalt und List nicht allzu schroff, nicht unweise herausfordernd, sich geltend machen ließ. Luther selbst bezeugt es bei mancher Gelegenheit in Briefen oder Tischreden, daß er Staupitz die ersten Anregungen verdankte, die ihm in mönchischer Finsternis zuerst das Licht und die Klarheit der späteren Erkenntnis anbahnten, daß von Staupitz der Zuspruch stammte, der dem fast Verzweifelnden zuerst Trost und Ruhe einflößte [1]), dann aber auch Kampfesmuth und Feuereifer gegen die Misbräuche der Kirche [2]).

Allein mit diesem Luther gegebenen Anstoß war Staupitzens geschichtliche Aufgabe für die Reformation erfüllt, und wie einmal die Bewegung höhere Wellen schlug, als Staupitz sich gedacht, wie die Frage an ihn herantrat, ob er jetzt auch die praktischen Consequenzen für sich ziehen wolle aus den religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Grundsätzen, welche Luthers Partei vertrat, wie

1) S. Luthers Tischreden von Förstemann u. Bindseil I, 409; II, 23. 48. Luthers Briefe von de Wette IV, 187; II, 408: „per quem primum coepit Evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris."

2) Colloquia, ed. Bindseil III, 188: (nunquam cogitavi egredi monasterio .... bis daß es Gott Zeit däuchte und mich Junker Tetzel mit dem Ablaß trieb) et D. Staupitius me incitabat contra papam.

es sich zeigte, daß Luther nicht mehr umkehren könne zum friedlichen Zusammenwohnen mit der Kirche, die ihn ja ausstieß, als der völlige Bruch mit alten Gewohnheiten und Traditionen und das kühne Aufgeben der sicheren Stellung gegen eine ungewisse, schwankende Zukunft als nothwendige Forderung auftrat, da fehlte unserem Staupitz die Kraft und der wagende Muth, das entscheidende Wort zu sprechen, und es gelang ihm nicht, herauszubrechen aus dem bannenden Zauberkreis der Kirche, deren Mängel er erkannte, in deren mütterlichem Boden aber er alte und feste Wurzeln hatte. Er zog sich allmählich zurück, und als es 1519 dem neuen Erzbischof von Salzburg, Matthäus Lang, einem eifrigen Papisten, der wohl sah, wie weit schon Staupitz in Luthers Lager übergegangen war, gelang, ihn doch noch herüberzuziehen, da wechselte er den Orden und wurde Benedictiner Abt in Salzburg zu St. Peter, in welcher Stellung er denn auch, im Frieden mit der Kirche, gegen Ende von 1524 starb. Luther bewahrte auch dem sich allmählich zurückziehenden Freunde treue Hochachtung und behielt immer volle Dankbarkeit gegen diesen seinen geistlichen Vater, wie es häufige Erwähnungen Staupitzens in den Briefen und Tischreden bekunden [1]. Freilich konnte Luther auch härter urtheilen, in den immer spärlicher werdenden Briefen an Staupitz gerade heraussagen, er laufe Gefahr, Christum zu verläugnen, oder er hange in der Mitte zwischen Papst und Christus. Er erinnert ihn [2] an das Wort, das Staupitz selbst ihm einst zum Trost gesagt habe: daß seine Sache in Christi Namen angefangen sei, also sie beide darauf fest vertrauen sollen; er ermahnt ihn [3] mit großem Ernste, an Christus und dem Evangelium festzuhalten, ihn nicht zu verläugnen, und richtet ihm den Gruß Melanchthons aus, der ihm auctiorem spiritum

---

[1]) Vgl. Luthers Briefwechsel, herausgeg. v. Burkhardt, S. 465: „welchen (Staupitz) ich rühmen muß, daß er erstlich mein Vater zu dieser Lehre gewest ist, und in Christo geboren hat". — Er nennt ihn „mein lieber Doctor Staupitz"; s. Werke, Erl. Ausg. 39, 361. Vgl. auch Mathesius, Historie von D. Luthers Anfang, zwölfte Predigt, S. 132 ff. Luthers Briefe von de Wette IV, 114. 187.

[2]) Luthers Briefe von de Wette I, 541.

[3]) de Wette I, 556 ff.

wünscht. Staupitz hatte, wie es scheint, an antinomistischen Tendenzen Anstoß genommen, welche sich mit Berufung auf Luther breit machen wollten (auf so etwas weisen auch die letzten Capitel seiner Schrift: De fide christiana hin — s. unten). Luther spricht sich darüber gegen ihn aus in einem Briefe vom Jahre 1522 [1]) worin er solche Auswüchse für vom Teufel gesät erklärt, der die reine Sache des Evangeliums dadurch verderben wolle; er und seine Predigt seien nicht dafür verantwortlich. Staupitz vermochte auch nicht der in Luther so gewaltig aufschäumenden Kraftfülle zu folgen, glaubte, daß sein keckes, energisches Vorgehen nicht zu einem guten Ziel führen könne, ermahnte ihn darum zur humilitas; Luther aber meint [2]), Staupitz müsse man zum Gegentheil ermahnen, zur superbia, denn er habe zu viel humilitas. Dieses sorgliche, ängstlich zurückhaltende Wesen, das Staupitz zeigt, sobald Luthers Sache weitergriff, spricht sich auch in einem Brief von Staupitz an Luther [3]) aus, worin er ihn auffordert, Luther möchte zu ihm nach Salzburg sich zurückziehen, „ut simul vivamus moriamurque“. Im letzten vorhandenen Brief Luthers an Staupitz [4]) spricht er sich sehr bekümmert gegen ihn aus: er könne nicht begreifen, wie Staupitz habe Abt werden mögen und sich monstro illo famoso, seinem Kardinal, so ergeben habe. Er fürchte, Staupitz sei ein anderer gegen ihn geworden; wenn dem so sei, so wolle er nicht mehr viele Worte verlieren, sondern die Barmherzigkeit Gottes über ihn anrufen. So sehen wir hier eigentlich das Freundschaftsverhältnis sich lösen, und neben manchen Worten der Dankbarkeit, die er ihm immer bewahrte, finden sich auch Aussprüche [5]), welche beweisen, wie wenig es Luthers entschiedener Geist verstehen und darum auch milder beurtheilen konnte, wenn sein Lehrer das Gute erkannt, und doch nicht mit den ihm so unerläßlich erscheinenden

---

1) de Wette II, 214 f.
2) de Wette I, 557.
3) Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1837, Heft 2, S. 121.
4) de Wette II, 408 f.
5) Tischreden, hrsg. v. Förstemann und Bindseil IV, 604: „aber zuletzt ward er ein Abt, welche Ehre er nicht zwei Jahre hatte, denn Gott hat ihn gewürget“; ähnlich: Colloquia ed. Bindseil I, 271.

Folgerungen vollen Ernst gemacht hatte, wenn er nicht am Abend seines Lebens den jugendlichen Muth in sich fühlte, noch zu brechen mit der Gewohnheit seiner ganzen Vergangenheit. Wie es im Herzen Staupitzens — auch am Ende seines Lebens — aussah, und wie er gegen Luther gesinnt war, zeigt in beweglicher Weise ein rührender letzter Brief Staupitzens an Luther vom 1. April 1524 aus Salzburg [1]), darin schreibt er: „Fides mea in Christum et evangelium perseverat, tametsi oratione opus habeam, ut Christus adjuvet incredulitatem meam .... in te constantissimus mihi amor est etiam supra amorem mulierum semper infractus; sed parce mihi, si quandoque ob tarditatem ingenii mei tua non capio .... Debemus tibi Martine, multa, qui nos a siliquis porcorum reduxisti ad pascua vitae, ad verba salutis .... utinam vel unica hora liceret tibi colloqui et aperire secreta cordis.“ Er empfiehlt ihm den Ueberbringer des Briefes, er (Luther) möge ihn zu seinem Schüler machen, und in der Aufschrift nennt er sich selbst Luthers frater et discipulus. Also die persönliche Freundschaft, Verehrung und Liebe erscheint ungetrübt; aber um an Luthers Seite und in Luthers Sinn handeln und streiten zu können, dazu fühlt der seinem Ende nahe Greis keine Kraft. Luther war ihm zu radical; und er bittet für sich und seinesgleichen rührend um Nachsicht: „Effundo ad te preces, dulcissime amice, recordare parvulorum et non inquietes pavidas conscientias. Quae neutra sunt et cum sincera fide stare possunt, oro ne damnes. In illis vero, quae fidei adversantur, clama, ne cesses.“ Auch mit seinem letzten Schriftchen (De fide christiana) hat Staupitz be-

---

1) S. Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation von Carl und Wilhelm Krafft, S. 54 f. — Dieser interessante Brief Staupitzens ist den bisherigen Biographen Staupitzens und Luthers, und auch Köstlin, noch unbekannt. Es wäre sehr wünschenswerth, daß wir Kunde davon hätten, ob Luther denselben noch beantwortet hat, und wie diese Antwort ausgefallen wäre. Staupitz starb erst 8 Monate nach diesem Brief. Sollte Luther auch auf diesen Brief hin die Drohung seines letzten Briefes ausgeführt haben: „nolim plura verba perdere“? de Wette, II, 409.

zeugt, daß er im Herzen und in der Gesinnung die von Luther vertretene evangelische Lehre erfaßt und sich angeeignet hat, und daß er in seiner Weise auch in Salzburg für Luthers Lehre wirkte. Arnold in seiner Kirchen- und Ketzer-Historie meint von ihm, er habe mit seinem Orden nicht auch sein Herz und Gemüth gegen Luther und die Reformation geändert; Staupitzens Schriften haben unter den Einwohnern Salzburgs einen um so freieren Eingang gehabt, je weniger man ihn selbst der Ketzerei verdächtig machen konnte (da er sich ja unterworfen hatte), obwol Staupitz nicht besser hätte schreiben können, wenn er offenbar lutherisch gewesen wäre. Staupitz habe Luthers Schriften gelesen und wol auch anderen mitgetheilt, und diese wie Staupitzens eigene Schriften — welche zwar später von den Papisten verboten wurden — haben, von den Salzburgern eifrig gelesen, einen evangelischen Samen ausgestreut, der nicht ohne Frucht geblieben sei.

Wir geben nun den Inhalt und Gedankengang der Schriften Staupitzens [1]) ihrer Reihenfolge nach:

1. Die älteste derselben ist die aus dem Jahre 1515: De imitanda morte Jesu Christi libellus [2]), welche nach diesem Titel davon handelt, wie der Mensch in seinem Leben und Sterben dem Leiden und Tod Christi nachfolgen solle, wie er in Kraft dieses Leidens Christi alle Anfechtungen und Versuchungen des Lebens

[1]) Vgl. Joh. v. Staupitzens sämmtliche Werke, hrsg. v. Knaake, Potsdam 1867. I. — Ullmann (Ref. v. d. Ref. II, 268 Anm.) führt in seiner Aufzählung der ihm bekannten Staupitz'schen Schriften noch ein Werkchen auf, das sich in einem Band alter Druckschriften auf der Tübinger Universitätsbibliothek befinde, unter dem Titel: „Decisio quaestionis de audiencia misse in parochiali ecclesia dñicis et festivis diebus", wozu die Vorrede geschrieben habe: Frater Johannes de Staupitz, Augustinianus. Tuwingen, anno salutis 1500. Aber Ullmann entscheidet sich selber dafür, daß diese Schrift nicht von Staupitz geschrieben, sondern nur von ihm mit einer Vorrede versehen und herausgegeben worden sei. Wir haben ohne Zweifel keinen Grund, über diese Ansicht Ullmanns hinauszugehen. In jedem Fall aber würde aus dieser unbedeutenden eine casuistische Frage behandelnden Schrift für unsere Aufgabe nichts zu verwerthen sein.

[2]) S. 51 ff. Von Luther rühmend erwähnt: Briefe, hrsg. v. de Wette I, 257 f.

bestehen und überwinden und auf dem schmalen Weg des Leidens und Todes durchdringen soll zum glücklichen Ende und seligen Ziel. Ausgegangen wird dabei von dem paulinisch-augustinischen Gedanken über die Entstehung des mühseligen, traurigen Zustandes, des Todes, durch den der Mensch hindurchgehen muß, vom Sündenfall. Aus dem Sündenfall ist dem Menschen der Tod entstanden, und ebenso alle anderen Uebel Leibes und Gemüthes. Aus diesem betrübten Zustand der Menschen gibt es aber eine Rettung (Kap. 4 ff.) indem der Tod selbst wieder sterben muß, und dafür — „so kein Tod ohne neues Leben geschieht" — aus dem Sterben des bösen Todes ein neues Leben geboren wird. Dies geschieht durch Christus, den zweiten Adam, unseren einigen Vater, in dem wir alle wieder lebendig gemacht werden. An seinem Verdienst haben wir theil, wenn wir uns selbst ihm ganz übergeben, uns selbst sterben und ihm leben [1]). Hieß es nun bisher: „sündigst du, so stirbst du", so heißt es von nun an: „stirbst du nicht, so sündigst du".

Aber wenn sich nun fragt: wie man wol sterben kann und soll, zu Gewinn des ewigen Lebens, so heißt es: stirb, wie Christus starb. Sein Tod muß das Vorbild sein für uns, von ihm allein können wir lernen, recht zu sterben, um dann zu leben. Der weitere Verlauf des Tractats handelt denn auch von dieser Nachahmung und Nachfolge des Sterbens Christi, wie der Mensch in Kraft des Todes Christi die Anfechtungen zu überwinden vermöge. Das Leben ist von Anfang bis zu Ende Anfechtung, und sonderlich die Frommen werden davon heimgesucht. Aber keinem Menschen kann eine Anfechtung kommen, die nicht in Christi Sterben überwunden wäre; und nun werden aus den Erzählungen der Leidensgeschichte neun Anfechtungen aufgeführt, die Christus am Kreuze erlitten hat, und die dem sterbenden Menschen vornehmlich begegnen. Eigentümlich ist hier S. 66 die Anfechtung „zu unbescheidenem Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit"; hier verhindere der Feind „die Erforschung des Gewissens, sprechend: niemand werde selig aus eigener Gerechtigkeit, um seiner Werke willen, sondern allein aus göttlicher Barmherzigkeit". Also „lerne man Trost im Leiden

---

1) S. 59 a. a. O.

Christi zu suchen, ohne daß man werde ein Glied Christi, das falsch ist". Wollte man diese Stelle als richtigen Ausdruck katholischer Werkheiligkeit fassen, so würde sie auf's schärfste anderen Aussprüchen widersprechen, wie z. B. S. 86, wo es heißt: „Es wäre besser, der Mensch stürbe, ehe er wüßte, was guter Menschen Werke wären, denn daß er ein Vertrauen in seine guten Werke setzte und auf seine Gerechtigkeit etwas baute." Der Schluß unserer Stelle, das „ohne daß man werde ein Glied Christi", zeigt vielmehr, daß es sich hier um die Prädestination handelt. Staupitz will die leichtsinnige Sorglosigkeit, welche sich aus der Prädestinationslehre ergeben könnte, abschneiden durch Betonung der ethischen Haltung, welche die Erwählten bewahren. — Alle diese Anfechtungen also schlagen wir leichtlich nieder im Hinblick auf Christum, der sie selbst durchgemacht und auch für uns bestanden hat. Von ihm, dem sterbenden Jesu, lernen wir die Anfechtungen von Teufel, Welt (S. 70 ff.) und Fleisch (S. 72) überwinden. Wir lernen an seinem Beispiel die Gelassenheit, wenn er seine göttliche Herrlichkeit am Kreuz dahingegeben, aller seiner Vorzüge sich entäußert hat, ja von Gott um unsretwillen sogar verlassen wurde. Freilich diese höchste Stufe der Gelassenheit, die Verlassenheit von Gott, können wir ihm nicht nachmachen, denn sie kann nur der Sohn Gottes ertragen. — Durch solche Gelassenheit bringen wir es dazu, daß wir frei von jeder Furcht des Todes nur noch uns sehnen nach der himmlischen Erquickung, nach der ewigen Ruhe, nach dem Schauen, Lieben und Loben Gottes.

2. Aus dem Jahr 1517 sind eine Anzahl kleinerer Stücke von Staupitz vorhanden, einige Predigten und Predigtauszüge [1]), et-

[1]) Ueber Staupitz als Prediger sagt Knaake S. 14 auf Grund von Citaten aus Briefen: er sei sehr gerne gehört worden, man habe seine eloquentia, maturitas, dexteritas gerühmt u. s. w. In eigentümlichem Gegensatz hiemit steht ein gelegentliches Urtheil Luthers in den Colloquia ed. Bindseil III, 129; Luther klagt hier, daß manche Prediger eine gezierte Sprache (ornata verba) führen, wie sie die Juristen und Advokaten haben dürfen, wie sie aber auf die Kanzel nicht passe, und fährt dann fort: „et D. Staupitius vir doctissimus talis erat otiosus concionator,

liche Sentenzen (S. 27 ff.) und „nützliche Lehren“ (S. 39 ff.) und einige „Lehren und Facecien“ (Tischreden, S. 42 ff.) Wir geben hier nur ein paar charakteristische Gedanken aus diesen Predigten kurz an. Die erste handelt von der rechten, wahren Reue und enthält Anschauungen, die ganz übereinstimmen mit Luthers Ausführungen über Reue und Buße in der Zeit des Ablaßstreites. Bedeutsam ist an dieser Predigt, daß die Sacramente zurückgestellt werden, indem die herzliche Reue aus Hölle und Fegfeuer errettet, auch ohne die Sacramente; ferner, daß geklagt wird, es sei bei den Beichtenden nur selten eine solche tiefe, wahre Reue im Herzen, wie der Mund bekenne, und endlich: daß der Ablaß angegriffen wird, wie es scheint mit Anspielung auf das Wort, das auch in Luthers Streit mit Tetzel eine Rolle spielt [1]). Eine ordentliche Reue schafft vielmehr Vergebung der Sünden auch ohne päpstlichen Ablaß, und auch die höchste päpstliche Begnadigung hilft nichts ohne wahre Reue.

In einer anderen Predigt (S. 21 f.) spricht er von unverdientem Leiden und zählt 3 Grade auf im rechten Ertragen desselben: der erste ist, wenn man es geduldig erträgt als Buße und Ablegung der Sünden, als Bezahlung der Schulden, die der Mensch auf sich hat, damit er nicht so lang im Fegfeuer bleiben muß; ein höherer Grad ist es, wenn der Mensch sein Leiden trägt von wegen „einer Mehrung seines Belohnens und Verdienens in den Himmeln; das ist, wie wenn ein Mensch sein Geld in einen Handel legt, daß es ihm desto stattlicheren Gewinn bringe.“ Am höchsten aber gefällt es Gott, wenn der Mensch das Leiden trägt

---

et populus libentius audivit simplicem fratrem“. Mit der populären Redeweise des späteren Luther freilich läßt sich die Predigtart Staupitzens nach diesen paar Proben nicht vergleichen, eher mit Luthers ersten Predigten, die erhalten sind. (Vgl. die Predigt über Joh. 1 aus dem Jahre 1515. Erl. Ausg. der Opp. lat. var. arg. I, 41 sqq. u. a.) Hinter einem Tauler z. B. steht der Prediger Staupitz an Einfachheit und Popularität wesentlich zurück.

1) „Dann der klangk des guldens, so der in die geltkisten felt, wirdet den sunder seiner sunden nit entledigen, sondern dem allem muss furnemlich und zuvorderst ain recht berewt hertz vorgeen.“ S. 18.

allein „aus Liebe Gottes und der Ursache des unschuldigen Leidens Christi“, d. h. zum Gedächtnis an sein unschuldiges Leiden.

Die letzte Predigt (S. 36 ff.), welche handelt von „ordentlicher Schicklichkeit der Regenten, und wer dazu erwählt werden soll“, gibt uns ein Beispiel der eigentümlichen allegorischen Schriftanwendung, die auch sonst da und dort bei Staupitz sich findet.

3. Wir gehen weiter zu der ebenfalls aus dem Jahre 1517 stammenden größeren Schrift: „De exsecutione aeternae praedestinationis“ (S. 136 ff.). Sie enthält, beginnend bei der Prädestination, eigentlich den ganzen Entwicklungsgang des Heils, wie Staupitz ihn sich vorstellt, wenigstens den Grundgedanken nach. Es wird zuerst zurückgegriffen auf den letzten Grund der Erwählung, Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde und aller Dinge; ihn erkennen wir aber nur in seinem Sohn, erst in Christus können wir die unendliche Gnade und Barmherzigkeit Gottes durchschauen. Ohne den Glauben an Christus also ist es unmöglich, Gott zu gefallen; diesen Glauben aber mögen wir von uns selbst nicht erlangen, sondern er ist eine Gabe Gottes, und nie hat einer „durch eigene oder fremde Sinnreichheit den wahren Glauben Christi erreichen mögen“ (S. 141). Aber damit nun nicht alle Dinge vergeblich erschaffen würden, ist vorausbestimmt, daß zwar niemand ohne die Gnade Christi gutes wirken möge, aber auch, daß etliche berufen werden zum Glauben Christi, zur „Vergleichung“ des Bildnisses des Sohnes Gottes. Das ist also die erste Gnade, und zwar ist sie allein von dem allergütigsten freien Willen Gottes ausgegangen. Diejenigen nun, die Gott selbst „gefordert“, d. h. berufen hat, nicht aber die, welche durch das Gesetz und die Propheten, durch die Apostel und Prediger berufen sind — denn diese sind nicht alle auch auserwählt —, sind aus „nothdürftiger“, d. h. nothwendiger Folge in der Zeit und dem zeitlichen Leben zum Glauben durch einen wirklichen Willen berufen, und zwar durch Gott selbst, der in's Herz redet. Und aus dieser Gnade der „Fürsehung“ erfolgen dann alle anderen Gnaden. Die er „gefordert“ hat, hat er nämlich auch „gerechtfertigt“. In der „Rechtfertigung“, die den Erwählten „pflichtbar“, die Gott ihnen schuldig ist, wird der Uebertreter wiedergebracht zu dem wahren Gehorsam

Gottes, indem durch die Gnade ihm die Augen geöffnet werden, daß er den wahren Gott erkenne, und sein Herz entzündet wird, daß ihm Gott wohlgefalle (also: nicht der Mensch wird Gott angenehm gemacht, sondern umgekehrt; S. 145) und diese Gnade geschieht durch Christi Verdienst. Die „Rechtfertigung“ aber geschieht durch die Wiedergeburt, indem der Sünder wiedergeboren wird zum Himmel, und bei dieser neuen Geburt ist „der Vater Gott, die Mutter der Wille des Menschen“.

Vergleichen wir damit die Stelle S. 78, wo Staupitz ausführt, die Seele des Menschen als Braut Gottes verhalte sich bei der Empfängnis und Geburt des neuen Lebens aus Gott gar nicht wirkend, sondern allein leidend, und solle sich allein leidend verhalten, um den Sohn Gottes in sich zu empfangen, so wird auch hier wohl die Stellung, die dem „Willen“ des Menschen angewiesen ist bei der Wiedergeburt, als eine rein receptive gemeint (und nicht „semipelagianisch“ zu fassen) sein. Der erweckende Same ist das Verdienst Christi, und das ist die Gnade, die Gott uns (nobis) angenehm macht und gefallen läßt. Auf der Bösen Rechtfertigung folgt nun weiter mit Nothwendigkeit „aus einer gezwungenen Nachfolg“ die Glorificirung, indem Gott die ewige Belohnung gibt einem jeden nach seinen Werken. In der Rechtfertigung wird dem Menschen die Liebe eingegossen, und er bekommt die Gnade, dadurch ihm Gott wohlgefällt, und aus dieser Liebe kommen dann gute Werke; diese sind aber nur „formlich“ im Menschen, und weil sie einer endlichen Person angehören, von Natur endlich sind, so kann auf ihnen keine Gerechtigkeit eines unendlichen Verdienstes gegründet sein; ist aber Gott entschlossen, sich für dieselben zu geben, so ist es Gnade und nicht Gerechtigkeit. So wird billig das ganze Leben des Christen der Gnade zugeeignet, und in ihm ausgelöscht, was seiner eigenen Natur zukommt, die Herrschaft seiner Werke. Gnade ist ebenso die „Fürsehung“ wie die „Rechtfertigung“ und die „Großmachung oder Glorificirung“. Von Kap. 9 an folgen dann noch weitere Ausführungen über einzelnes. Es fragt sich zunächst: wie und welcher Gestalt wir die Verdienste Christi uns aneignen? Das geschieht durch das bräutliche, eheliche Verhältnis, in das Christus zu den Menschen und zu der Kirche

tritt. In Christi Menschwerdung hat sich die höchste Barmherzigkeit Gottes mit der höchsten Armseligkeit, d. h. Schuld (S. 152) des Menschen verbunden; und damit ist nun gegeben negativ: die Tilgung der Sünden, denn Christus hat „unsere Sünden sein gemacht, daß er durch die Sünde des Menschen ungerecht und ein Sünder sei"; darum werden dem Erwählten die Sünden durch Christi Verdienst getilgt, und Gott liebt den erwählten Menschen, wenn er vielleicht auch gerade dem Erwählten in dieser irdischen Zeit zur Prüfung mehr Leiden zuschickt; positiv aber ergibt sich daraus (Kap. 14), daß nun der verlorene Friede nach Vergebung der Sünden dem Menschen wiedergegeben wird, der Friede, den die Welt nicht geben mag, den niemand findet außerhalb Christi, „der eine große Anzeigung der künftigen Seligkeit im voraus gibt".

Ein weiterer Gedankenkreis ist von Kap. 15 an die Betrachtung der „Vorversuchung der Seligkeit" (S. 159). Dahin gehört einmal, daß durch die Liebe der bräutlichen, ehelichen Verbindung mit Christus die Seele auch „vor der Zeit", d. h. noch in dieser irdischen Zeit „geseligt wird", wenn es auch verschiedene Stufen und Grade sind, in denen das Glück dieser Liebe den Seelen zu Theil wird. Sodann wird den Erwählten durch die Liebe Christi die Bürde und das Joch des Gesetzes leicht und erträglich gemacht, sowol des Gesetzes der Natur und Mosis, als auch des Gesetzes Christi, welches das allerbeschwerlichste ist. Denn durch die geheimnisvolle Berührung des Geistes Christi, des Bräutigams, mit der Seele, wird die Furcht ausgetrieben in Liebe, und so die Bürde Christi „überleicht" gemacht und das Joch Christi „übersüß" (S. 163). Weiter ist ein Stück von diesem Vorschmack ewiger Freuden: „die Süße des Zusprechens Christi in das Herz des Menschen", d. h. das Empfangen der wahren Erkenntnis. In Kap. 18 soll erforscht werden, ob etwas von dem ewigen Mahl in dieser Wanderzeit „vorversucht" werde? Ja, im Abendmahl richtet Gott den Menschen eine fröhliche Wirtschaft zu; da sättigt er „das Fleisch mit dem Leib, den Geist mit ihm selbst". Aber auch sonst, für den Geist des Menschen, ist Gott selbst die wahre Speise, freilich eine Speise für die Vollkommenen, starke Speise für die Gesunden. Die Kranken aber und die Kinder brauchen Milch, und darum ist

das ewige Wort, die gebürende Speise der Engel und der Heiligen, Mensch geworden, um eine Speise der Kranken und Kinder zu sein. Endlich gehört zum Vorschmack der künftigen Seligkeit: „wie Gott in dieser Wanderzeit heilwertiglich gesehen wird", der Anblick Gottes, der manchen Erwählten in diesem Leben zu Theil wird. Allein nicht in äußerlich-leiblicher Weise geschieht das, wie etliche „Ausrufer ihrer eigenen Heiligkeit" von sich rühmen, die Christum selbst oder den Himmel geöffnet gesehen haben wollen, und darin den allmächtigen Gott-Vater „einen ehrbaren, bärtigen, alten Mann", oder zu denen die Jungfrau Maria geredet haben soll — denn wenn es auch sträflich wäre, über solche Dinge vorschnell zu richten, so ist doch oft dabei Schalkheit oder Thorheit zu Grunde gelegen — nein, es ist noth, daß wir stetiglich suchen zu sehen das Angesicht Gottes in uns und unseren Werken (S. 168), denn durch solche Gesichte werden wir bestätigt im Guten.

Von Kap. 20 an folgt eine Ausführung über die bei den Erwählten aus dem wahren Glauben herfließenden Tugenden und Eigenschaften. Wer an Christus lebendig glaubt, wirft die Teufel aus und zieht Christum dafür an (S. 170). Ein weiteres Zeichen des wahren Glaubens ist das „mit neuen Zungen reden" (S. 173). Es ist eine Zunge des alten und eine Zunge des neuen Menschen. Die erste redet irdische, die andere himmlische Dinge, weil sie vom Himmel kommt. Der wahrhafte Glaube nun versteht himmlische Werke und redet himmlische Dinge, er sucht, das droben ist, da Christus zur Rechten Gottes sitzt. Das dritte Zeichen des Christen ist: „Schlangen aufheben" (S. 176). Damit meint er die Schlange, die listiger ist als alle Thiere des Erdbodens, und gegen sie soll man anlegen die Waffen Gottes. Die erste Kunst, des Teufels List zu entgehen, ist „Zähmung der Begierlichkeit, alle Dinge zu wissen". Weiter soll man nicht mehr weise sein wollen, als noth ist, man soll sich hüten vor „übriger" Gerechtigkeit, nicht zu viel gerecht sein wollen. Man soll nicht ängstlich meinen, es sei allemal eine Sünde, „wenn der Wille nicht geht in das äußerlich Werk" (S. 178), wenn also die äußere Ausführung eines guten Willens und Vorhabens nicht immer gelingt; denn „ob die äußeren Dinge der Frömmigkeit etwas zufügen, das ist wenig, wo nicht gar nichts".

Ebenso soll man nicht meinen, daß die „empfunden äußerlich Hitz“ das gute Werk mehre (S. 179), denn diese ist ein Zufall. Endlich soll man auch wahrnehmen, daß „der unsteten Natur keine stete Wirkung gebürt“, daß es allein Gott zugehört, zu handeln „durch eine einige, stete Handlung“. Darum „hüte dich, daß du kein menschlich Werk ewigest!“ Ferner gilt von den Gläubigen, so sie etwas tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden, „das ist der Seelen Gift, das sie in die Sünde zeucht“. Denn davon sind die Gläubigen frei, weil aus Christi Händen niemand rauben kann. Aber auch Aergernisse, die „schier ziehen zum Sündigen, dürfen niemand Gewalt thun“. Das letzte Zeichen des Glaubenden ist gegeben in dem Wort: auf die Kranken werden sie die Hände legen und sie werden gesund. Darin liegt, daß der Christ, dem niemand schadet, „männiglich nützet“. Wir sollen einander die Hände auflegen, das ist, einander helfen und der Frucht unseres Werkes theilhaftig machen, aber so, daß wir in der Gemeinschaft unseres Werkes endlich nichts anderes suchen, denn daß das göttliche Lob ausgebreitet und großgemacht werde, daß uns nichts angenehmer sei, als die Großmachung Gottes.

So schließt sich das Ende des Schriftchens mit dem Anfang zusammen, indem es in letzter Beziehung das stete Lob Gottes sein muß, das die vernünftige Natur, wenn sie von ihr selbst zunichte geworden ist, darbringen soll, dadurch, daß sie „zu und in ihren Anfang wiederkommt, durch Christum, unsern Herrn“.

4. Einfacher ist der Gedankengang der weiteren Schrift: De amore Dei 1518 (S. 93 ff.). Gott ist über alle Dinge lieblich. Er ist die Liebe, die alles lieblich macht, auf das sie fällt. Dieser Gott muß von uns über alle Dinge geliebt werden, wir müssen ihm aus Liebe alles geben, was wir sind und vermögen, auch uns selbst zum Tod und zum Leben, zum Himmel oder zur Hölle. Wenn wir Gott nicht über alle Dinge lieben, so glorificiren wir ihn nicht als Gott, denn in der Liebe geben wir ihm auch die höchste Ehre, und zwar müssen wir ihn um seiner selbst willen lieben, nicht um des Nutzens willen. Gott über alle Dinge lieben kann man aber nicht von anderen Menschen lernen, so wenig als es möglich ist, daß einer den anderen lehre sehen, hören, sich

freuen oder betrüben. Man kann es auch nicht von sich selbst lernen, denn wenn der natürliche Verstand auch Gott erkennt, so glorificirt er ihn doch nicht als Gott; man kann es nicht aus dem Buchstaben der heiligen Schrift lernen, denn im Alten Testament gebiert der Buchstabe des Gesetzes nichts, als Erkenntnis der Pflicht, der Sünde, des Unvermögens und der ewigen Pein; daraus entspringt Furcht und der Buchstabe tödtet. Freilich ist es ein Trost, daß unter dem Buchstaben der Geist verborgen liegt, daß „das alte Gesetz schwanger ist und Christum trägt", durch den die Gnade, Gott über alle Dinge zu lieben, gegeben wird. Aber auch der Buchstabe des Neuen Testamentes ist ein Mörder der Seelen — und zwar noch viel mehr als der des Alten, weil er Gott viel lieblicher zeigt, als den Erlöser — da er Christum vor die Augen, seine Lehre in die Ohren, nicht aber den Geist Christi in das Herz bringt. Sondern Gott über alle Dinge zu lieben, gibt und lehrt uns der heilige Geist, der Geist des himmlischen Vaters, wann er in uns kommt und in uns Wohnung macht. Aus dieser Einwohnung des heiligen Geistes entspringt erstlich das Licht des christlichen Glaubens, darnach aber auch die wahre Hoffnung und der rechte Trost, die sich gründen nicht auf die Liebe, die wir zu Gott haben, sondern auf die Liebe, die Gott zu uns hat. In dieser können wir „unzweifentlich" vertrauen, daß wir seien Kinder Gottes, zu der ewigen Glorie versehen (S. 100). So kommen Glaube, Hoffnung und Liebe in uns, indem der heilige Geist ausgegossen wird in unser Herz und sie gebiert, und daraus fließen dann auch die anderen Tugenden (S. 102). Im weiteren Verlauf wird aber nur von der Liebe gesprochen. Diese Liebe Gottes wird nicht allen in gleicher Weise und in gleicher Höhe gegeben, sondern es sind 3 Stufen: es gibt Anfangende, Zunehmende und Vollkommene. Der Vollkommene liebt Gott so, daß ihm wird, es sei nichts, denn Gott, nichts lieblich als Gott; er haßt alles Irdische, ja auch seine eigene Seele, verliert sich ganz und gar in dieser Welt. Er „übergeht Wahl und eigene Wirkung, lebt eben als lebte er nicht, sein Geist klebt also fest an Gott, daß er ein Geist gesprochen wird" (S. 106).

Jeder dieser verschiedenen Grade in der Liebe ist Werk und

Geschenk der Gnade, und auch diese Stufen und Grade können in verschiedener Ordnung gegeben werden, es gibt Schwankungen und Rückschritte auch hier, und wer heute auf der höchsten Stufe steht, hat morgen vielleicht die Anfechtungen und Unvollkommenheiten des Anfängers zu bekämpfen. Gottes Gnade wirkt auch diese Verschiedenheiten, die Grade verändern sich nach dem Willen der selbständigen Liebe Gottes, und das hat pädagogische Gründe, denn für unser Heil ist es zuträglich, daß wir auch an unseren Kräften verzagen müssen, und Gott muß uns oft demütigen, damit wir nicht in der Höhe, zu welcher er uns erhoben hat, zu Fall kommen. Wer nun diese Liebe Gottes hat, gehört zu den Auserwählten, denen alle Dinge zum besten dienen müssen; ja selbst die Sünde — wie dem Petrus sein Fall — dient dem Auserwählten nur dazu, daß er die göttliche Barmherzigkeit um so glänzender und reicher erfahre; weshalb aber natürlich der Auserwählte die Sünde nicht leichter nehmen kann, da nur Gott allein es zusteht, aus bösem gutes zu machen (S. 112).

Wer dagegen Gott nicht über alle Dinge liebt, hätte keinen Nutzen davon, wenn ihm Gott auch alle zeitlichen Güter geben würde. Die Erwählten aber zeigen ihre Gottesliebe in Vollbringung seiner Gebote, sie thun, was Gott wohlgefällt und „tragen Verdrieß“ an allem, was ihm misfällt, lieben die Gerechtigkeit und hassen die Bosheit; es wird ihnen nicht mehr schwer, das Joch und die Bürde Christi zu tragen, denn wie sollte nicht nach dem Schmecken der göttlichen Süßigkeit alles Leiden, mit himmlischem Zucker bestreut, süß werden! Die Liebe zu Gott nimmt dem Fleisch seine Süßigkeit, kehrt Weinen in Lachen, Trauern in Freude, und wer sie versucht, der freut sich um Jesu willen zu leiden, mit Christo das Kreuz zu tragen. Das allergewisseste Zeichen aber von unserer Liebe zu Gott und Gottes Liebe zu uns ist vollkommene Leermachung des Geistes, nämlich daß alle Creaturen (alles Creatürliche) aus dem Geist getrieben werden und nur Gott in demselben bleibt; die so Gott lieben, die sind der Hölle entronnen und sind frei vom Fegfeuer, sie haben nichts mehr, daran sie kleben, sondern einen ganz armen Geist und leiden darum auf diesem Erdboden kein anderes, denn Liebesleiden.

Dieses Schriftchen von der Liebe Gottes ist wol derjenige unter Staupitzens Tractaten, der am wärmsten und originellsten die Gesinnung und den Gedankenkreis Staupitzens zu erkennen gibt, die religiöse Innigkeit und gemüthvolle Frömmigkeit, in der er seinen Frieden gefunden hatte. Entsprechend dieser innigen Wärme der Liebe zu Gott, der mystischen Einigung mit ihm, erheben sich auch in dieser Schrift Staupitzens Aussagen am meisten zu den mystischen Anschauungen von dem Hineinlassen des menschlichen Geistes, der sich selbst verlassen und verläugnen muß, in den göttlichen, zur völligen Vereinigung mit ihm.

5. Wenn wir die Schrift De amore Dei in Luthers Briefen [1]) auf eine Weise erwähnt finden, die uns zeigt, wie freudig er sich von dem warmen Hauch innerlicher Frömmigkeit, der dieselbe durchweht, berühren ließ, zumal in einer Zeit (März 1518), da er selbst nach kaum begonnenen ernsten Streitigkeiten, und noch behutsam und unsicher auftretend, mit Freuden alles Verwandte, seine Sache in Wort und That unterstützende ergreifen mußte, — so ist Luthers Urtheil dagegen ein ganz anderes über die nun folgende, letzte Schrift, das opus posthumum Staupitzens: De sancta fide christiana (gedruckt 1525) [2]) (S. 121 ff.). Luther sagt darüber: Frigidulus est, sicut semper fuit, et parum vehemens; und erklärt diese Schrift nicht für werth herausgegeben zu werden cum tot monstra quotidie prodeant. Und allerdings gegenüber der letzten Schrift, von der Liebe Gottes, erscheint die Ausführung hier trockener, fast matt und kühl. Staupitz geht hier aus vom Glauben, den wir der höchsten Wahrheit, die Gott selbst ist, schuldig sind, indem Gott, die Wahrheit geschmäht und verletzt wird, wenn wir ihm nicht glauben. Näher aber ist es der Glaube an Christus, den der Mensch haben muß, denn Christus ist das Wort Gottes, er ist die geoffenbarte Wahrheit, er ist es, der sich unserer annimmt, uns versöhnt, der die Versprechungen des Vaters uns

---

1) de Wette I, 96.

2) Nach diesem Datum, wie es Knaake feststellt, dürfte zu ändern sein, was Köstlin in Luthers Theologie I, S. 42 sagt, wo er die Schrift De fide in dieselbe Zeit oder wenig später verlegt, wie die andere von der Liebe Gottes, d. h. ins Jahr 1518 (resp. 1519).

halten muß. Wenn wir an ihn glauben, so sind wir in ihm gesegnet, und wenn wir ihm nachfolgen, so haben wir die rechte Erleuchtung, das Licht des Lebens, daß wir nicht in Finsternis wandeln, das uns vielmehr lebendig macht und in göttlicher Liebe erhitzt. Weiter gewinnen wir vom Glauben aus die rechte Gewißheit und das Verständnis der Erwählung: wer in Christum glaubt, der wird gewißlich selig, ist der Auserwählten einer; wer aber nicht glaubt, der ist schon verurtheilt. Nur allein im Glauben an Christum mögen wir unserer Sünden ledig werden — da hilft keine Beichte und keine Reue, sondern der Glaube; und wann freilich auch der Gläubige in Sünden fällt und Gottes Gebote übertritt, so dienen ihm doch seine Sünden nicht zu ewiger Verdammnis, sondern sie werden durch Gottes Barmherzigkeit allezeit „läßlich, vergeblich, abtilglich" sein (S. 127). Durch den Glauben allein können wir gute Werke thun, ohne den Glauben aber sind auch die vermeintlichen Tugenden Sünde und verworfen; durch den Glauben allein können wir erhörlich beten; wenn wir im Namen Christi beten, dann bedürfen wir keines anderen Fürbitters. Endlich läßt der Glaube an Christum keinen Menschen „in ihm selbst bleiben", sondern zieht über sich, bis er uns mit Gott vereinige. Für's erste nämlich vereint Gott alle Gläubigen also, daß sie ein Herz, eine Seele in Gott gewinnen, und daraus entspringt die Einigkeit der Kirche. Sodann vereint Gott die, welche an Christum glauben, mit Christo, daß sie mit ihm einen Leib ausmachen, da er das Haupt ist und sie die Glieder sind. Ueber diese Einigung mit Christo ist noch eine andere, in welcher Gott Christo den, der an ihn glaubt, zur Ehe gibt, daß Christus und der Gäubige unauflöslich verbunden sind. Dieser Ehe ist die Ehe im Paradies ein Sacrament, ein Wahrzeichen, „in welcher Christus unsere Sünde auf sich genommen hat, wogegen er uns alle seine Vollkommenheit zueignet. Noch ist aber eine höhere Vereinigung, in welcher Christus und der Gläubige sich ganz in Gott ergeben, daß er allein alles in allen Dingen sei." — „Von solcher Vereinigung viel zu reden, ist über unseren Verstand, so lang dies Leben währt. Das ist allein unzweifelhaft, wer an Christum glaubt, der wird dergestalt mit Gott vereinigt." Nach diesem deutschen Texte, wie ihn Knaake

gibt, wäre also der Sinn: daß nur die allerhöchste Stufe dieser Vereinigung (S. 130 Mitte) über unseren Verstand ist in diesem Leben, während die Vereinigung, von welcher S. 130 oben die Rede ist, noch in diesem Leben geschehen kann, wenn auch die (künftige) Ehe im Paradies davon das Wahrzeichen, gleichsam das Urbild ist, das die Wahrheit auch der irdischen Vereinigung und die Hoffnung der höheren Vereinigung nach diesem Leben (S. 130 Mitte) für jetzt verbürgt. Etwas anders lautet es in einem lateinischen Text (in einer kleinen lateinischen Ausgabe von 1706, welche die Tractate Staupitzens: De amore Dei und De fide christiana enthält), welchen lateinischen Text auch Ullmann (Ref. v. d. Ref. II, 272) vor sich hatte. Es heißt hier: Hoc autem matrimonium in paradyso, sacramentum et sigillum quod Christus omnes defectus, mera et peccata in se susceperit (hier wird auch besonders hervorgehoben, was im deutschen Text fehlt: fit ipse [Christus] nostra sapientia ..... „non quidem extra nos, sed in nobis“). Dann weiter: hoc aeternum atque coeleste illud est matrimonium, ut videlicet cum Christo aeternum desponsati, copulati atque uniti maneamus .... Haec summa est illa unitio (vgl. im deutschen Text S. 130 Mitte) in qua Christus et in ipsum credens sese totos Deo dediderunt .... de ista autem unitione multa adhuc dicenda forent, illa tamen captum nostrum transcendunt etc. Während also nach dem lateinischen Text die höhere Vereinigung ganz dem künftigen Leben aufbewahrt bleibt und für dieses Leben über unseren Verstand geht, ist diese höhere Vereinigung nach dem deutschen (und wol originalen) Text getheilt, und ein Vorschmack oder eine niedrigere Stufe derselben schon in diesem Leben möglich, während allerdings die eigentliche Vollendung erst im Paradies stattfindet und jetzt über unseren Verstand geht.

Es folgen noch als Anhang dieser Schrift drei Kapitel, die Staupitz „auf Anhalten seiner Mitverwandten gemacht hat“, indem er, wol gedrängt von seinen Salzburger Freunden, gegen Luther und die Reformation schreiben sollte. Allein was er hier sagt, ist keineswegs gegen Luthers und der Reformation wahren Sinn und Geist. Er eifert Kap. 11 gegen „der Titelchristen Irrung“,

gegen diejenigen, welche mit Berufung auf die von Luther verfochtene alleinige Genugsamkeit des Glaubens und die daraus folgende Freiheit, die ethischen Forderungen des Christentums meinten zurückstellen zu dürfen, also etwa im Hinblick auf die schwärmerischen und freigeisterischen Bewegungen jener Jahre [1]), er erklärt sich gegen die, welche Glauben und Werke auf falsche Weise trennen und theilen. Auch was Kap. 12 über das Verhältnis von Glaube, Liebe und Hoffnung gesagt ist, wie sie aus einander folgen müssen beim wahren Christen, würde Luther anerkannt haben, und ist nicht gegen ihn gesprochen. Es ist vielmehr deutlich der Einfluß Luthers in der ganzen Schrift und in den letzten drei Kapiteln zu bemerken, wie er sich — außer der wesentlich lutherischen Bestimmung des Glaubens — auch z. B. ausspricht (S. 126) in der Zurückstellung der Beichte gegen den Glauben. Wenn aber Staupitz z. B. S. 132 sagt, die Werke, die im Glauben und in der Liebe geschehen, seien zur Seligkeit noth und nütze, oder S. 135: die aus Glauben herfließenden Werke seien allein „verdienstlich", und wenn er überhaupt in diesen drei Kapiteln mit großer Entschiedenheit auf die Werke, die Bethätigung des Glaubens dringt, so ist auch das nicht im Gegensatz zu Luther [2]). Es spricht sich darin nur die charakteristische Verschiedenheit aus, daß Staupitz, etwa ähnlich wie Melanchthon, als sittlich-strenge, gewissenhafte, fast scrupulöse Natur — daher auch mit Beziehung auf diese Schrift, wie auf sein Luther nicht befriedigendes, unentschiedenes Verhalten gegenüber der Reformation, von dem feurigen Reformator frigidulus genannt — überhaupt mehr die praktische, nomistische Seite auch am Glauben betonte. Damit stellt er sich noch nicht auf gleiche Linie mit der echt katholischen Anschauung vom Evangelium als einer nova lex. Hauptsächlich in einer Zeit, da Luthers Sache auf Abwege zu gerathen schien, wollte er besonders kräftig auf die entgegengesetzte Seite treten, während Luther bei seinem fortwährenden Kampf mit dem Pelagianismus in allen seinen Formen, und in seinem kühnen, starken Glaubensmuth, diese Seite weniger hervorhebt, und manchmal mit scheinbarer Ueberspringung

---

1) Vgl. S. 10 dieser Abhandlung.

2) Vgl. darüber z. B. Köstlin, Luthers Theologie II, 460.

derselben paradoxe Aussprüche hinwirft, die man dann aber nicht auf extreme Consequenzen hinaustreiben darf, wie es manchen Gegnern Luthers, z. B. auch Möhler, gefallen hat.

Um nun die religiös-dogmatischen Anschauungen Staupitzens im Zusammenhange zu betrachten, legen wir wol am besten und einfachsten der Anordnung einen Gesichtspunkt zu Grunde, der wenigstens in der größten, Staupitzens Gedanken am meisten systematisch enthaltenden Schrift De praedestinatione, so zu sagen, den Mittelpunkt bildet. Staupitz ist Prädestinatianer, im wesentlichen Augustin folgend, und der Gedanke der erwählenden Gnade, die alles für den Menschen und im Menschen wirkt, beherrscht seine ganze Gesinnungs- und Denkweise. Die Verwirklichung des göttlichen Gnaden-Rathschlusses am Menschen entwickelt sich nach den aus Röm. 8, 30 genommenen Momenten der Berufung, Rechtfertigung und Großmachung (S. 141. 144. 146). Diese bilden die Heilsordnung. Staupitz hat zwar diese Eintheilung nicht weiter für die Gliederung und Anordnung seiner Gedanken benutzt, weil sie überhaupt nicht in systematischer Form und als ein zusammenhängendes Ganzes von ihm gegeben sind, sondern in Gelegenheitsschriften sich finden, deren Gedankengang, Farbe und Ton je nach Zweck und Veranlassung der Abfassung verschieden sind, die bald diese, bald jene Seite seiner Anschauung mehr hervorheben. Wir können aber doch diese Eintheilung als das Gerüste benutzen, in welches sich die übrigen Gedanken einfügen und je nach ihrer Bedeutsamkeit für das Ganze anschließen, als den Faden, an dem wir seine Anschauungen zu einem Ganzen zusammenreihen.

Vorauszuschicken sind zunächst einige Bemerkungen über das Formale: über die Schrift und ihren Gebrauch als Erkenntnisquelle für die religiöse Anschauung. Die Quelle der religiösen Erkenntnis und des Glaubens ist für Staupitz wesentlich die heilige Schrift, als das Organ, durch welches im Menschen die Liebe Gottes hervorgerufen wird. Vgl. z. B. S. 133. Allein der bloße Buchstabe des Alten wie des Neuen Testamentes ist tödlich,

ein Mörder der Seele, denn der Buchstabe vermag den Geist Christi nicht in's Herz zu bringen (S. 97. 98); auch genügt nicht die heilige Schrift zu lesen und viel darin zu wissen, sondern dazu gehört die Gnade, daß sie zu Trost und Hülfe, und nicht zur Verzweiflung gebraucht werde; aber diese Gnade wird nicht jedem gegeben (S. 28). Das wahre Verständnis der Schrift wird erst aufgeschlossen, wenn der Geist zum Menschen kommt (S. 100). Staupitz hält aber doch die Objectivität des Wortes, wie es in der Schrift gegeben und geoffenbart ist, fest, er theilt nicht die mystische Betonung und Bevorzugung des innerlichen Wortes — der subjectiven Erleuchtung durch den Geist — vor dem äußeren, wenn er auch (De fide christiana, Kap. 10, in der lateinischen Uebersetzung: Christus ist unsere sapientia non quidem extra nos, sed in nobis) etwa daran anstreift. Die Schrift ist die Offenbarung des Wortes Gottes, ist vom Geiste Gottes eingegeben; vgl. Ausdrücke, wie S. 143: „Paulus, die Zunge Christi, den die heilige Dreifaltigkeit selbst gelehrt hat." (Daneben aber auch S. 146: „Paulus, der am tiefsten gründet in Auslegung der Schrift".) S. 139 wird ein Psalm citirt mit: „Der Geist des Herrn spricht." — Von beiden Testamenten macht Staupitz nicht selten einen freien allegorischen Gebrauch, darum kann er auch beide Testamente promiscue verwenden. Die Allegorie ist zwar, im Verhältnis zu der völligen Herrschaft derselben in jener Zeit [1]), von Staupitz im allgemeinen mäßig angewendet; immerhin aber finden sich bezeichnende Beispiele davon. So S. 147 unten: „Steh' auf, eile, meine Freundin, komm, meine Taube", Hohel. 2; mit diesem Wort „fordert Gott die erwählte Seele". S. 151: „Von der Vermählung Christi und seiner Heirat [mit der Christen-Seele] haben die Propheten geredet, Hosea (Kap. 2) und Jeremia (Kap. 3) [!], und hat David gesungen (Psalm 18) [Ps. 19]: ‚im Himmel hat er seinen Tabernakel gesetzt und ist als ein Bräutigam von seiner Schlafkammer ausgangen, er hat sich aufgerichtet als ein Riese, den Weg zu laufen'" 2c. Aehnlich: S. 26. 36 u. 77.

Noch könnte man fragen, welche Stelle Staupitz neben der

---

[1]) Vgl. Luthers Psalterglossen und erste Vorlesungen über die Psalmen.

Schrift der kirchlichen Tradition angewiesen habe? Bei seiner beschaulichen Richtung auf das Innere, seiner Betonung des göttlichen Geistes der Gnade und Liebe, wie dieser sich im Wort der Schrift, und zu diesem hinzukommend, offenbart, hat er auf die kirchliche Tradition als Quelle der Lehre und religiösen Anschauung kein so großes Gewicht gelegt. Er opponirt zwar nicht, wie andere „Vorreformatoren" verwandten Geistes, direct gegen sie (vgl. etwa, was S. 34f. gegen einen kirchlichen Unfug gesagt ist), aber er erwähnt ihrer eigentlich gar nicht, wenn man nicht etwa die Anekdote S. 47 als Ironie auf die Ansprüche der Concilien anführen will.

Wir gehen über zum Materialen der Anschauung von Staupitz, und zwar zunächst zu dem, was über

I. die Prädestination und Berufung gesagt wird. Hier sind aber als Voraussetzungen zuerst zu betrachten seine Aussagen über Gott und über den Menschen.

1. Von Gott stellt Staupitz nicht eine entwickelte Lehre auf, wir finden nur einfache, der unmittelbaren, religiösen Anschauung und Erfahrung entnommene Vorstellungen und Aussagen über Gott, wie er sich hauptsächlich in seinem Gnadenverhältnis zum Menschen offenbart:

Das allgemeine Wesen Gottes ist ihm die Liebe; er ist über alle Dinge lieblich, ja selbst die Liebe, „der nichts lieblicheres mag begriffen werden".

Näher ist dieser Gott ein dreifaltiger, als Vater, Sohn, und heiliger Geist. (S. 141: Gott der „trifeltige und einige". S. 143: „Die heilige Trivaltigkeit".) Eigentümlich ist dabei, daß der Name „Gott" sehr häufig ohne weiteres gesetzt wird, wo nur vom Mensch gewordenen Sohn Gottes die Rede ist. (Vgl. S. 71: Gott antwortete dem Schächer am Kreuz. S. 80: Gott, der die Welt geschaffen — —, erleidet die Schmach am Kreuz.) Der heilige Geist ist der Tröster, den Gott sendet, daß er alle Wahrheit lehren soll und uns Verstand gibt der Dinge, die in der Schrift verborgen liegen (S. 68). Er ist es, der Geist des himmlischen Vaters, der Geist Christi, der die Liebe in unsere Herzen gießt, ohne die wir nicht Christo gehören, nicht Gott und alle Dinge lieben können (S. 98).

In Beziehung auf das **Verhältnis Gottes zur Welt** haben wir zunächst eine Stelle, welche die Immanenz Gottes in der Welt in äußerst drastischer Weise behauptet (S. 146): Gott ist „eine gemeine, fürnehme und allernächste Ursache eines jeden Dings, ein Wirker aller Wirkung, — ein einiger Gott, der in allen Dingen wirket; so ist warmmachen im Feuer ein Werk Gottes, er lacht in den Lachenden, wiehert im Pferde, schreit im Leben" (d. h. wol in allem Lebendigen) &c. Aber das ist nicht im eigentlich pantheistischen Sinne zu verstehen, es steht dieser Stelle eine andere gegenüber, wo die Transcendenz Gottes ganz entschieden ausgesprochen ist (S. 38): Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde; er steht erhaben über die Zeit, betrachtet durch ein einig Ansehen die vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Dinge; er hat nicht von ungefähr, sondern vorsätzlich, wohlbedächtlich alle Dinge erschaffen und mit seiner göttlichen Weisheit geziert. Als Schöpfer hat er jedes Ding gut und sie allesamt fast gut, doch nicht die allerbesten geschaffen, weil es der Creatur nicht ziemt, daß sie die beste sei, sondern sie als [endliche] Creatur „zunichte laufet und eilet", wenn nicht Gott sie erhält.

Der Grund der Erschaffung der Welt liegt in Gott, „er hat von wegen sein selbst alle Dinge gewirkt", und zwar hat er es gethan um seines Lobes willen (S. 138, § 3). Und nicht allein die Schöpfung geschah von ihm zu seiner Ehre, sondern auch die Erlösung als eine zweite, neue Schöpfung lag in diesem Plan zu seiner Ehre; „das gefallen ist, wiederbringet er, auf daß es gut und gerecht sei".

In der so von ihm zu seinem Lob geschaffenen Welt waltet und regiert er „über alle hohen und niederen Sachen" unmittelbar; besonders regiert er die großen und hohen Häupter „fürnemlich und wunderbarlich", daß unsere Vernunft ungenügend ist, solche Ordnung in der Völkergeschichte zu begreifen (S. 29). Am meisten aber tritt sein Walten heraus in der Geschichte des Heils des erwählten Menschen, und hier sind folgende **Eigenschaften Gottes** zu betrachten (S. 140): Gott will vornemlich geehrt werden in seiner „Allmacht und unendlichen Mächtigkeit und unmäßigen Majestät". Weiter ist zu rühmen seine Weisheit, der keine Zahl ist; noch

nöthiger ist zu erkennen die Hoheit der göttlichen Barmherzigkeit Gottes, und endlich ist seine unausforschliche Gerechtigkeit unbegreiflich, sein Urtheil unergründlich.

2. Der Mensch, abgesehen von der Erlösung durch Christus.

a) Seinem ursprünglichen, von Gott verliehenen Wesen, seiner Natur nach, ist der Mensch durch seinen Geist Bild und Gleichnis Gottes. Vgl. S. 88: Der Mensch soll beten: Vater in deine Hände befehle ich meinen, ja mehr deinen Geist, — dein eigen Bild, dein Gleichnis. Des Menschen Seele ist (S. 64) der Tempel, darin Gott seine Wollust hat zu wohnen. Und dieser ideale Zustand des Menschen war beim ersten Menschen real: „im Anfang hat Gott den Menschen gerecht und redlich geschaffen, einförmig und gleich dem Bildnis Christi, welcher ein Abglanz der Glorie und eine Figur des Wesens Gottes ist". Staupitz folgt in seiner Beschreibung des Urstandes der Hauptsache nach den augustinischen Bestimmungen.

b) Allein der Mensch blieb nicht in diesem glücklichen, seligen Zustand, sondern fiel. Der Grund des Falles ist: durch selbstsüchtige Ueberhebung entstandener Ungehorsam gegen Gottes Gebot. Der Mensch hat sich aus eigener Willkür „mannigfaltigen Fragen eingeflochten, von dannen er erbärmlich gefallen ist, und leider ohne Unterlaß fällt" (S. 144). Es hat nämlich Gott gefallen, seinen Unterthanen ein „Richtscheit" zu geben, recht zu sein und zu bleiben, und er hat ein Verbot ausgehen lassen, „von dem Holz der ‚Kunst' des Guten und Bösen nicht zu essen" (S. 53); aber da fieng der Mensch an zu disputiren, warum Gott das geboten habe, und Eva wollte, als sie hörte, daß es war „ein Holz der Wissenheit des Guten und Bösen", Gott nicht unterthan, sondern gleich sein, „gieng in sich selbst" (d. h. erhob sich in Selbstsucht? oder: fieng an zu zweifeln?), übertrat das Gebot und verlor den Gehorsam (S. 144). Der Verführer zum Ungehorsam und zum Fall ist der Teufel, die arglistigste Schlange, die sich menget in die Gedanken eines reinen Weibes, wohl wissend, daß nur im Gehorsam Gottes die Gutheit des Menschen und jeder Creatur besteht. Der Teufel wird auch sonst mehrfach angeführt als Verführer, der den Menschen verwirrt, ihm seine Sünde verbirgt und seine guten Werke ihm nahe legt, um ihn zum Hochmut zu bringen, als der böse Geist,

der Murren wider Gottes Gerechtigkeit erregt, der „die Schrift verwirrt", dem Menschen das „verfluchte ‚vielleicht'", den „verdammten Zweifel" eingibt, zum Unglauben treibt und besonders den Sterbenden mit seinen Anfechtungen heimsucht (S. 64 ff.).

c) Die Folgen dieses Falles Adams für seine Nachkommen werden ebenfalls in augustinischer Weise als sehr schwer geschildert. Es sind zunächst äußere. Einmal ist es der leibliche Tod, der statt des posse non mori jetzt eingetreten ist, infolge der Sünde; sodann sind auch alle anderen Beschwerden Leibes und Gemüthes erblich an uns gekommen (S. 54. 55). Aber weit bedauerlicher sind die innerlichen Folgen, die Sünde, die nun zu allen Menschen hindurchgedrungen ist. Es ist ein dreifacher Tod, der erfolgt ist, der Tod des Leibes, „Verlierung des Seins", der Tod der Seele, „Verlierung des Rechtseins", wenn Gott die Seele verläßt, von dem sie ihr Rechtsein hat, und der Tod von Leib und Seele zugleich, der ewige Tod, wenn die von Gott verlassene Seele ihren Leib verläßt und nach Gottes Urtheil beide ewige Pein und Schmerzen leiden.

Die Fortpflanzung der Sünde erklärt Staupitz mit Zugrundelegung von Röm. 5 ganz wie Augustin, und wenn dieser den in seinen Consequenzen liegenden Traducianismus nicht eigentlich Wort haben wollte, so behauptet Staupitz denselben ganz klar: „wir alle sind in dem ersten Menschen gewesen", da dieser eine die ganze Natur mit seinem Ungehorsam zerrüttet hat; damals war noch nicht jedem seine eigene Natur ausgetheilt, sondern wir alle waren in samlicher Kraft (vgl. S. 55, Anm. 4) in Adam, aus dem wir alle ausgehen sollten. Nun beherrscht das in der Erbsünde uns übermittelte Böse mit positiver Gewalt unser ganzes Wesen; es äußert sich nach Staupitz hauptsächlich in der Sinnlichkeit, „des Fleisches Widerspenstigkeit", er verkennt aber auch nicht die Macht der Sünde in dem sündlichen Geist (S. 172). Seine Aussprüche über die Sünde nähern sich, wie bei Augustin, einer manichäischen Anschauung. Die Natur ist ganz verkehrt, der Zweig in der Wurzel verfault, die Sünde ist dem Menschen beinahe gleich der Natur eigen. Es ist der Natur nicht mehr möglich, einen unschuldigen Menschen zu gebären, und der böse Geist hat die erste Besitzung

aller Menschen. Ja Staupitz ruft aus: Welche Mutter beweint nicht billig ihre Geburt, da ihre Frucht eher des Teufels, denn ihr selbst ist! (S. 55.)

d) Nach solchen Aussprüchen fragt sich nun freilich: wie steht es mit dem freien Willen des Menschen, und eben damit auch mit seiner Schuld? Aber S. 21 gibt Staupitz auf den Einwand: so haben wir keinen freien, sondern einen gezwungenen Willen, die Antwort: daß Gott, der Allmächtige, den Menschen zu einem freien Willen hat erschaffen. Gott hat den Tod nicht gemacht (S. 52), und wir erdulden fröhlich die vermaledeite Verfluchung und dienen lachend den Sünden (S. 144) (vgl. Augustins Wort: non inviti tales sumus) und so tragen wir auch selbst die Schuld unserer Sünden; ja, wenn auch weiter keine Aussage vorhanden ist, wird es doch in Staupitzens Sinn sein, daß wir auch in der Erbschuld stehen, da wir ja (S. 55) alle in „samlicher Kraft" in Adam waren, da er sündigte. Eine dialektische Vermittlung dieser Abhängigkeit des Menschen von der Erbsünde mit der dennoch geforderten Freiheit und Verantwortlichkeit versucht Staupitz aber nicht.

3. Bei dem so im menschlichen Geschlecht eingerissenen Verderben, und bei einem solchen Verhältnis des Menschen zu Gott, daß der Mensch in seiner creatürlichen Nichtigkeit, sich selbst überlassen, nothwendig wieder „zu und in nichts gienge" (S. 142), ist nothwendig ein Verhalten der göttlichen Gnade zu diesem Menschen, damit nicht alle Dinge vergebens erschaffen wären. Alles menschliche Wirken des Guten ist an die Gnade gebunden. Demnach ist für das zeitliche Leben des Menschen verboten, daß der Mensch sein Vertrauen und Vorsatz in seinen eigenen freien Willen, Kraft und Wirkung, und nicht in den Willen und die Kraft Gottes setze, sondern der Mensch muß an seinem eigenen freien Vorsatz verzweifeln, sich mit seinem Willen und Vorsatz Gott dem Allmächtigen, aus dessen Kraft und Wirkung alle diese Gnade fließt, gänzlich unterwerfen (S. 19 ff.). Die Gnade bezieht sich aber schon nach vorzeitlichem Rathschluß Gottes auf die Menschen in verschiedener Weise. Der Barmherzigkeit wie der Gerechtigkeit Gottes muß zu seiner Ehre gedient werden und Genüge geschehen, darum

„ist abgeredet die Auserwählung und Vorsehung etlicher zum Glauben Christi“, während die Nichtglaubenden schon verurtheilt sind (S. 142). Es ist also eine partikulare Gnadenwahl, und zwar ist diese ausgegangen allein von dem allergütigsten freien Willen Gottes. Es ist eine freie Gnade, von niemand erbeten oder verdient, nicht abhängig von der Präscienz Gottes, von vorhergesehenem gutem künftigem Gebrauch der Vernunft, sondern ganz freie Gnade der Vorherbestimmung. Es wird niemand selig, Gott habe ihn denn erwählt (S. 66). Diese freie Gnade der vorzeitlichen Erwählung oder „Fürsehung“ tritt nun im zeitlichen Leben an den Menschen heran als „Forderung“ oder Berufung (S. 143) und zwar aus „nothdürftiger“ (d. h. nothwendiger) Folge und durch einen wirklichen Willen. Das geschieht nicht durch eigene Kraft des Menschen, da ja die Gnade allein wirksam ist, es geschieht nicht durch Moses und das Gesetz, nicht durch Propheten und Apostel. Diese alle, Gesetz, Propheten, Apostel und Prediger, dienen nur zu einer äußeren Berufung, die zwar fast an alle kommt, aber nicht „wirklich“ ist (S. 143, § 26). Die wahre Berufung geschieht durch Gott selbst, der in's Herz redet, sie geschieht, wenn der himmlische Vater zum Sohne ziehen wird. Die innerliche Art und Weise, wie und welcher Gestalt Gott den Menschen im Geist „fordert“, ist dem Geist Gottes bekannt, und vielleicht dem Geist des Menschen, der in dem ist, der gefordert wird. Das äußere Kennzeichen aber, die Form, in der diese Berufung geschieht, ist, daß der rechte Glaube uns von Gott in's Gemüth gepflanzt wird (S. 133) und das enthält eben: daß wir nicht zweifeln, wir seien auserwählt und von Gott geliebt. Dieser feste Glaube ist nun eben die Kehrseite der Erwählung, das Gegengewicht gegen falsche Consequenzen, welche aus der Erwählungslehre gezogen werden könnten. So jemand Zweifel hätte an seiner Erwählung, der wisse, daß, wer an Christum glaubt, der wird gewißlich selig, ist der Auserwählten einer, ist in das Buch des Lebens geschrieben. Der Unglaube dagegen ist es, der den Nichterwählten kennzeichnet. Wer an Christum nicht glaubt, der ist schon verurtheilt, wer nicht in christlichen Glauben „erfordert“ wird, der ist nicht zu der Seligkeit versehen. Glaube und Unglaube sind auf menschlicher Seite die den Aus-

schlag gebenden Momente; auf göttlicher ist es Erwählung oder Nichterwählung. Aber es wird sich fragen, ob Staupitz diese beiden Factoren in ein befriedigendes Verhältnis gesetzt hat; auf der einen Seite ist absolut entscheidend, ob man im Buch des Lebens steht, — Judas wie Petrus haben in unmittelbarer Gemeinschaft und Gesellschaft Christi Wunder gethan, dennoch ist jener verdammt und Petrus selig geworden, darum, daß er nicht wie Petrus im Buch des Lebens geschrieben stand (S. 113), — und doch: wer nicht glaubt, der ist schon verurtheilt (S. 126); niemand wird wider seinen Willen selig (S. 169), also jeder nach seiner eigenen Entscheidung. Den Auserwählten gereicht auch die Sünde nicht zu endlichem Schaden, und den Verworfenen dient das Wort der Wahrheit nicht zu schließlichem Frommen. Das soll nun so zusammenstimmen: es sei gar nicht möglich, daß die Auserwählten müßig giengen, und die Verworfenen „nach dem Himmel arbeiteten" (S. 66); man dürfe also sich nicht grämen mit dem anfechtenden Gedanken, daß die Arbeit zur Seligkeit und die Flucht vor Verdammung vergebens sei, weil doch die Auserwählten nicht außerhalb des Himmels bleiben, wenn sie auch müßig gehen, und die Verworfenen nicht hineinkommen, auch wenn sie sich Mühe geben. Nach diesen Stellen und nach der ganzen Anschauung von dem absolut freien Rathschluß der Erwählung etlicher und der daraus folgenden Berufung zur Seligkeit und zum Glauben hat Staupitz keine andere als eine Freiheit der Spontaneität des Menschen, wenn er auch die beiden Seiten, das göttliche Bestimmen und das menschliche Wirken möglichst in's Gleichgewicht und in Harmonie zu bringen bestrebt ist, und wenn er auch die Verantwortlichkeit des Menschen durchaus festhalten will. Und wenn er S. 169 den Vorwurf, daß die Erwählung den freien Willen aufhebe, zum Müßiggang reize u. s. w., zurückweist, da die Predigt der „Fürsehung" gerade die wahre Freiheit aufrichte, nicht eine thörichte Sicherheit, sondern eine wahrhafte Hoffnung wirke, so geht auch das nicht darüber hinaus. Er sagt hier: die Erwählung nehme weg die Freiheit, welche die Dienstbarkeit der Sünde eingeführt hat, und gebe die Freiheit, die uns zu Söhnen Gottes macht; der Erwählte, der dem höchsten Gut allein um seinetwillen diene, sei

freier als jemand anders, frei von der Creatur und frei von Sünden, er sei Gott allezeit „einformig", ein Geist mit Gott, dem er allenthalben will Gehorsam leisten, der „Fürsehene sei gänzlich entledigt und gefreiet von aller Neiglichkeit und Unterschied". Hienach wäre der Wille und das eigene Streben und Begehren gänzlich aufgelöst in den göttlichen, und so die Freiheit als menschliche eigentlich aufgehoben. Sobald aber die Freiheit als menschliche heraustreten will, ist es eben nur die vom göttlichen Bestimmen geleitete Bewußtseinsform. Die Schwierigkeit, über die Staupitz nicht wegkommt, liegt in seiner Behauptung des absoluten Rathschlusses der particularen Erwählung, und Staupitz ist sich bewußt, daß er darüber nicht wegkommt, wenn er sich gerade wie Luther damit beruhigt: warum der Vater den einen versehen hat und den anderen nicht, gebürt uns nicht zu erforschen; wir haben in dem Trost genug, daß wir wissen, daß die alle versehen sind, die an Christum glauben (S. 125).

II. War die Fürsehung oder Erwählung der Gläubigen zur Seligkeit ein freier Willensentschluß Gottes, aus dem dann schon mit „nothdürftiger Folge" die Berufung oder Forderung im zeitlichen Leben entsprang, so ist nun weiter den Erwählten und Geforderten die Rechtfertigung vonseiten Gottes „pflichtbar" — d. h. Gott ist sie ihnen schuldig, ist verpflichtet, sie ihnen zu geben —, dadurch der Uebertreter wiedergebracht wird zum wahren Gehorsam Gottes (S. 145). Die hier sich bethätigende Gnade Gottes wird aber von seiner Seite aus gebunden an das Werk und die Erlösungsthat seines Sohnes, die aber ebenfalls abhängig sind von dem Gnadenrathschluß Gottes (vgl. S. 142).

1. Wir haben daher zuerst diese göttlich-objective Darreichung und Veranstaltung der Gnade in Christus und seinem Erlösungswerk zu betrachten:

a) Ueber die Person Christi gibt sich Staupitz natürlich nicht, wie die Scholastiker, scharfsinnigen Untersuchungen hin, wie es möglich sei, daß die göttliche Person mit der menschlichen sich vereinigt habe, wie das Verhältnis der göttlichen zu der menschlichen Natur zu fassen sei u. dgl.; er betrachtet die Person Christi aus dem Gesichtspunkt ihres Heilswerths, ihrer Nothwendig-

keit für die Erlösung der Menschen, nicht mit metaphysischen Speculationen. Die Gottgelehrten, sagt er S. 152, verwundern sich der Vereinigung göttlicher Natur mit der menschlichen, ich verwundere mich der Vermengung höchster Barmherzigkeit mit höchster Armseligkeit, ich verwundere mich und danke Gott, denn von dannen ist gekommen das Heil der Sünder, von dannen ist uns Gott süß, und der Sünder Gott angenehm geworden. Er stellt daher die Aussagen über die unendliche Gottheit Christi und über die Niedrigkeit und Armseligkeit des Menschgewordenen einfach nebeneinander, und wenn er auch gemäß der allgemeinen Richtung der Zeit auf das Doketische von Christus die allerhöchsten Aussagen hat, so betont er doch auch wieder, im Gegensatz zu jener Richtung, und sich losreißend von ihrem magischen Charakter, das Menschliche in Christo, die Niedrigkeit und Armut des Menschgewordenen und seine Verwandtschaft mit uns; von seiner Auffassung der Trinität aus nennt Staupitz Christum sehr häufig, und zwar auch den menschgewordenen, leidenden Christus, einfach Gott. So S. 155: da der unendliche Gott gelitten, — S. 157: laßt uns beschauen, daß er wahrhaftig Gott sei. Christus ist ferner Schöpfer der Welt (vgl. S. 80) und er hat die höchste Ehre gehabt als Gott und Sohn Gottes. Aber alles das hat er „gelassen", alle seine Herrlichkeit, ja selbst den Gott „ausgezogen" (S. 81) und ist Mensch geworden. Sein Eintritt in die Menschheit geschieht aber nicht aus dem Willen des Fleisches, sondern unmittelbar durch Gottes Wirkung. In ihm ist Gott, Seele und Leib so hoch vereint, daß sie eine Person sind, voller Gnade und Wahrheit (S. 58). Er ist auch nicht gekommen in das Fleisch der Sünde, sondern hat nur „ein Gleichnis des Fleisches der Sünde" angenommen (S. 154). Aber auch als dieser Menschgewordene hat er unendliche göttliche Macht; als er empfangen war, „heiligt er Johannem in der Mutter Leib, vermittelst des Grußes Mariä — verlieh dadurch dem sprachlosen Zacharias die Macht, wohl zu reden"; als er kaum von der Jungfrau geboren war, „ruft er die Hirten und ruft die Könige". Dergestalt ist in einem jeden Werk Christi seine Gottheit zur Erscheinung gekommen (S. 157). Er ist also auch auf Erden der Sohn Gottes, „die unendliche Person", „das gemenschte

Wort" (S. 158); auch auf Erden ist er immer in einer Person Gott und Mensch, und hat es keinen Raub geachtet, daß er Gott gleich wäre (S. 147), d. h. nach S. 154: er hat nicht geraubt die „Gleichmäßigkeit Gottes", sondern er ist von Natur der allmächtige, ungemessene, „ungeendete", ewige Gott. Sein sündloses Leben beschließt der menschgewordene Gott mit seinem aus Liebe zur Erlösung der Menschen übernommenen unschuldigen Leiden und Sterben (vgl. S. 158). Aus diesem Tod kommt er wieder in sein ewiges Leben und ist nun der Richter der Welt (S. 158), des Vaters Reich ist nun auch sein Reich (S. 72).

Andere Aussagen heben mehr die Niedrigkeit des Menschgewordenen, das eigentlich Menschliche an seinem Leben hervor, so S. 58: er hat die Armut erfahren müssen und dem himmlischen Vater mit Gehorsam wiederbringen, was ihm Ungehorsam entzogen hatte. Er war Versuchungen unterworfen und hat (S. 63 ff.) besonders am Kreuz die allergrößten Anfechtungen und das allergrößte Leiden durchmachen müssen. Freilich hat Christus alle diese Versuchungen bestanden, er hat weder übelthun, noch verzweifeln mögen, er konnte nicht kleinmüthig im Leiden werden (S. 74), denn wenn er auch als Mensch versuchlich war, so hatte er ja doch nur ein „Gleichnis des Fleisches der Sünde" angenommen, nicht aber das Fleisch der Sünde selbst.

b) In Beziehung auf das Werk Christi, als welches Staupitz — neben beiläufigen Aussagen wie S. 59: Christus ist der Lehrer der Wahrheit, Strafer der Bosheit, er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben — hauptsächlich sein Leiden und Sterben in's Auge faßt, fragt sich zunächst, wie es sich stellt zu dem vorzeitlich gefaßten Rathschluß Gottes, der sich in Beziehung auf die Erwählten als Prädestination ausspricht. Nach S. 142 ist Christus aus Nothdurft, d. h. in nothwendiger Folge aus diesem Prädestinationsrathschluß, für die Sünder gestorben.

Ist nun in einer theologischen Gesamtanschauung die Prädestination der eigentlich dominirende Gesichtspunkt, so kann das Werk Christi, in welcher Form es auch gedacht sein mag, nur das die Prädestinationsgnade Applicirende, nicht das eigentlich Meritorische sein. Staupitz hat aber neben diesem Gesichtspunkt doch auch Aus-

sagen sich angeeignet, die auf einen nicht prädestinatianischen Boden ursprünglich gehören, ohne daß er suchte und das Bedürfnis fühlte, sich über die Vermittlung jener Aussagen mit diesem prädestinatianischen Gesichtspunkt näher auszulassen.

In welcher Form ist nun die Leistung und das Werk Christi gedacht? Einzelne Aussagen erinnern mehr an die Anselm'sche Bestimmung, S. 58: Christus mußte dem himmlischen Vater mit Gehorsam wiederbringen, was ihm Ungehorsam entzogen. S. 123: Wer möchte doch uns zu bezahlen gewisser sein, als der, der die Wahrheit der Versprechung selbst ist! Es wird weiter mehrfach von dem „Verdienstnis“ Christi gesprochen (S. 145), welches Gerechtigkeit gebäre zu dem ewigen Reich (S. 147). Christus ist das Lamm Gottes, das der Welt Sünde hinnimmt, den himmlischen Vater versöhnt, die Hölle zerbricht und den Himmel eröffnet (S. 59), er ist der Bock, auf den unsere Sünden geladen werden (S. 126). Solche Stellen würden auf ein stellvertretendes Strafleiden Christi führen, auf einen Opfertod, den er, um der Gerechtigkeit Gottes zu genügen, erleiden muß. In anderen Stellen ist es die mystische Gemeinschaft mit Christus in der Liebe, die uns in ein neues Verhältnis der Liebe, auch zu Gott setzt und uns dadurch beseligt. Es ist also überhaupt mehr die ganze Persönlichkeit Christi, welche, die Liebe Gottes uns eröffnend, ethisch erneuernd und dadurch errettend wirkt. Christus ist gegenüber von Adam, in dem wir alle gestorben sind, der einige Vater, in dem wir alle lebendig gemacht sind, in dessen Gerechtigkeit wir alle gerechtfertigt werden, er ist unser Gott und Herr, Erlöser und Seligmacher, unser Vater, Mutter, Bruder und Schwester, er ist allein der Bräutigam, der Ehemann einer jeglichen Seele, und von ihm allein wird sie „trächtig der Frucht zum ewigen Leben“, in ihm sind wir Gottes Kinder, in ihm sind wir neugeboren, wenn wir allein ihm leben. Wie selige Menschen sind die, welche mit Jesu ein Fleisch und Blut, oder, am allerhöchsten, ein Geist sind (S. 58 f.)! Es ist ja eine Eigentümlichkeit der eigentlich mystischen Anschauung, die historische Bedeutung der Person und des Werkes Christi zurückzustellen gegen den Christus in uns, und bei den consequentesten Mystikern tritt an die Stelle des äußeren Christus

und seines Werkes der innere Proceß, der sich in der einzelnen Seele vollzieht; dies ist bei Staupitz nicht der Fall und zu solchen Mystikern gehört er nicht. Aber es läßt ihn seine Betonung der mystischen Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott und Christus in der Liebe, bei geringerer Hervorhebung der Objectivität von Christi Person und Werk, den Werth und die Bedeutung derselben in unbestimmterer, allgemeinerer Weise finden in der mystischen Beseligung und Lebenserneuerung durch diese Gemeinschaft.

2. Es handelt sich weiter um die subjective Aneignung dieses in Christus göttlich gegebenen Heils vonseiten des Menschen:

a) Was die „Rechtfertigung" betrifft, so ist in der letzten Schrift Staupitzens De fide offenbar die lutherische Auffassung von Einfluß gewesen. Hier wird von Staupitz der Glaube als rechtfertigend gelehrt, S. 122: wir müssen festiglich glauben, daß, was Gott uns zugesagt und versprochen hat, das wird er uns reichlich in Christo überreichen und geben, wir seien sonst, wie wir wollen, gut oder bös, Heiden oder Juden. — Gottes Gaben zu empfangen ist der Glaube an Christum nöthig; glaub' an ihn, und zweifle nicht, in ihm geschehe dir alles Gute. Es ist unmöglich, daß du an Christum glaubst, ohne von Gott gebenedeiet und gesegnet zu sein (S. 123). Wer sich in diesem allein beseligenden Glauben zweifelhaftig findet, der soll zu Gott rufen um Kräftigung und Mehrung des Glaubens, denn es ist nicht fern von einander: glauben und emsig begehren zu glauben. Wer in Christum glaubt, wird selig (S. 125). Kein Mensch mag seiner Sünde ledig werden, denn allein im Glauben an Christum. Der Glaube an Christum rechtfertigt, reinigt, macht Kinder Gottes, versöhnt den Zorn Gottes, in dem Glauben wird man selig auch ohne die Werke des Gesetzes (S. 126). Niemand wird aus Gott geboren, niemand der Sünde los, er glaube denn an Christum. Darum ist es wunderbar und erschrecklich, daß die Menschen so sehr ungeübt sind im Glauben (S. 127). Man kann nichts gutes thun ohne den Glauben, nicht erhörlich bitten ohne ihn (S. 128). In den letzten Kapiteln dieser Schrift wird dann allerdings dieser Glaube, der rechtfertigt, näher bestimmt als einer, der von den guten Werken nicht getrennt werden kann und

darf; weshalb derjenige gar nicht an Christum glaube, der nicht auch thun wolle, wie Christus gethan hat (S. 131). Aber doch wird nicht auf diese Werke das Gewicht gelegt, daß es die „fides formata“ wäre, sondern nur von den inneren guten Werken gilt: der Glaube ohne die Werke ist todt, aber vielmals geschieht es, daß rechter, guter Glaube ohne die äußeren Werke ist (S. 135). Wer an Christum glaubt, hält alle Gebote Gottes, und was ihm noch nicht möglich ist, ist er zu halten begierig. Dieser Glaube ist die erste Gabe, die wir nicht durch Verstand oder Werk, sondern allein von Gott bekommen, und in ihm zweifeln wir nicht, daß wir auserwählt und von Gott geliebt sind, in ihm glauben wir, daß wir durch Gottes Sohn erlöst sind, und daß der heilige Geist in uns wirkt, was uns zur Seligkeit noth ist.

In den früheren Schriften dagegen finden wir die Rechtfertigung ganz im katholischen Sinn bestimmt. S. 145: durch die Rechtfertigung wird der Uebertreter wiedergebracht zum wahren Gehorsam Gottes. Er wird aber gerechtfertigt durch die Wiedergeburt — aus Wasser und Geist — aus Gott, aus einer freien Wahl seines Geistes. Er wird wiedergeboren zum Himmel, nicht ihm selbst, sondern Christo, und in dieser neuen Geburt ist der Vater Gott, die Mutter der [menschliche] Wille, aber nach S. 78 in allein leidentlicher Weise, der erweckende Same sind die Verdienstnisse Christi. Wo diese Dinge zusammenkommen, da wird geboren der Sohn Gottes, gerechtfertigt und lebendig gemacht durch den Glauben, der wirkt durch die Liebe. Diese Wiedergeburt geschieht aber allein durch die Gnade, denn nach dem, was über den Fall und die Sündhaftigkeit des Menschen gesagt wird, ist der Mensch von Natur, wie er von Adam her ist, halbtodt, schwach, verwundet, ist „auch der möglichen Werke der Natur nicht mächtig“, noch weniger der Werke, die unsere Macht übersteigen (S. 141). Durch diese Gnade der Wiedergeburt, die aus dem Verdienst Christi ausfließt, dazu unsere Werke nichts thun oder zu thun vermögen, wird des Menschen Herz in Liebe entzündet, daß ihm Gott wohlgefalle, nicht aber so, daß der Mensch Gott wohlgefällig und angenehm sei. So ist es nun auch mit dem Guten, das aus dieser eingegossenen Gnade in dem in Liebe wiedergeborenen Menschen entspringt.

Das ist gemäß der katholischen Lehre Verdienst des Menschen, auf Grund des von Gott gegebenen Guten, und der allermildeste Gott gibt die ewige Belohnung einem jeden nach seinen Werken, jeder wird seinen eigenen Lohn nehmen gemäß seiner Arbeit (S. 146).

Aber indem nun die guten Werke des Menschen aus der von Gott gegebenen Gnade entspringen, gebürt das Verdienst derselben doch nicht dem Menschen, sondern wenn Gott dieselben belohnt, so belohnt er seine eigenen Werke im Menschen. Wie Gott auch in natürlichen Dingen die letzte Ursache eines jeden Dinges ist, „ein Wirker aller Wirkung", so wirkt er auch die Werke der Gnade, die Werke des formirten Glaubens, die aus der Liebe kommen. Diese Werke sind seine Werke. Wenn Staupitz also auch die Verdienstlichkeit der Werke des Christen behauptet, so bildet doch das Correctiv für diese Anschauung der Gedanke, daß alle diese Werke eigentlich Gottes Wirkungen, Werke der Gnade seien, nur „formlich" uns angehören, daß also unsere Verdienste doch nur Geschenke der Gnade seien, die sie als solche gelten läßt. Dazu kommt Staupitz durch den Gedanken der den ganzen Heilsgang des Menschen bedingenden und causirenden göttlichen Gnade als der erwählenden. Ritschl [1]) drückt es so aus: es ist die praktische Selbstbeurtheilung des Gläubigen, welche allen Werth der eigenen guten Werke auf die Gnade zurückzuführen hat. Wir verstehen, von welch segensreichem Einfluß solche Anschauung für Luther sein mußte, der aus solchem Boden die Nahrung für seinen Glauben zog; und doch wieder auch, wie original Luther von diesem Boden aus weiter gieng, denn von der Wichtigkeit der Sündenvergebung redet Staupitz nur wenig, und wie der Glaube im Menschen entstehen muß, sagt er uns nicht.

b) Wir stellen nun einige Aussagen Staupitzens zusammen über die Entfaltung des subjectiven Heilslebens beim Gerechtfertigten oder Wiedergeborenen, über die Fortentwicklung des in der Wiedergeburt gesetzten neuen Lebensprincips. Es ergibt sich für die ethische Selbstbildung und das sittliche Streben des Christen auf der einen Seite aus dem Begriff der Wiedergeburt

[1]) Jahrb. f. d. Theol. 1869, S. 556. Rechtf. u. Vers. I, 112.

als der eingegossenen Liebe, welche den Glauben lebendig und wirksam machen muß, daß der Christ in seinem Wandel der Heiligung die höchste sittliche Anstrengung und Selbstthätigkeit zu entfalten hat; anderseits aber führt die praktische religiöse Selbstbeurtheilung nach absolutem Maßstab und vom Gesichtspunkt der Gnade aus darauf, daß nicht nur die stetige Empfänglichkeit für die fortdauernden Wirkungen der Gnade damit verbunden sein muß, sondern auch die vollständigste Anerkennung der alleinigen Wirksamkeit der göttlichen Gnade gegenüber von der Selbstthätigkeit des Menschen. Nach der Seite der letzteren, der Selbstthätigkeit des Menschen, gilt vor allem: Gott hat den Menschen erschaffen, allhier zu arbeiten und gute Werke zu wirken, die ihm durch die Kraft und das Verdienst des Leidens Christi, wenn der Mensch „sie darein verordnet", verdienstlich werden (S. 40). Näher ist es einmal Gott gegenüber der Glaube mit den daraus entspringenden Werken, die er thun soll in der Furcht vor Gott, gegen den er in höchster und letzter Beziehung Gehorsam schuldig ist (S. 53). Wenn wir diese Werke vollbringen, so haben wir zwar nicht den Trost, daß wir durch sie, um ihretwillen, die Hoffnung der Seligkeit überkommen, aber sie geben uns „ein tröstlich Vermuthen", daß die Hoffnung in uns sei, wie eine Frucht den Baum erkennen läßt, von dem sie kommt. Die Werke führen zurück zu dem Brunnen, darinnen Glaube, Hoffnung und Liebe entspringen (S. 101). Vollkommen aber kann niemand die Gebote Gottes halten und erfüllen, er liebe denn Gott über alle Dinge (S. 97), und so ist es denn die Liebe Gottes über alle Dinge, die das Verhalten des Wiedergeborenen gegen Gott bezeichnet, und sie vermittelt sich durch Christus. Uebertretung der Gebote Gottes dagegen und was denselben Geboten zuwider ist, ist Todsünde und verpflichtet den Menschen zur Beichte (S. 40). Ganz katholisch wird aber von den Geboten Gottes noch unterschieden der „Rath", das consilium evangelicum, das, was außerhalb göttlicher Gebote und Gehorsams geschieht und der Mensch, wiewol es gut und löblich ist, nicht schuldig ist zu halten.

Dem Nächsten gegenüber ist es ebenfalls die Liebe, die den Grundzug der Gesinnung der Wiedergeborenen zu bilden hat. Sie soll man walten lassen, auch wo von Natur Bande der Anziehung

nicht vorhanden sind (S. 45); den Nahestehenden gegenüber soll sie sich bis zum Tod in treuer Fürsorge und Dankbarkeit äußern (S. 76). Weiter soll der Christ sich der Demut gegen andere befleißen, die Bemühung, anderen zu dienen, darf jedoch nicht die Sorge für sich selbst zurückdrängen; wenn wir fremden Nutzen suchen mit unserem Schaden, so handeln wir närrisch und unweise; wenn wir aber ohne Nachtheil unseres Heiles anderen helfen, so thun wir sogar Gott „ein überangenehm Werk, das uns merklich fruchtet" (S. 177).

Dagegen hat der Fromme im Verhältnis zur Welt mit vielerlei Anfechtung zu kämpfen, die besonders im Sterben in voller Macht an ihn herantritt (S. 62 ff.). Aber Christus, der alle diese Anfechtung auch, und zwar im stärksten Maß, erduldet hat, hat sie auch überwunden und uns sie überwinden gelehrt. Denselben Kampf, wie mit der Welt, gilt es für den Christen aber auch mit sich selbst und dem eigenen Fleisch. Denn Sinne und Gedanken des menschlichen Herzens gehen von Jugend an zum Bösen (S. 57), Sinnlichkeit und Lüste beherrschen und versuchen ihn (S. 115. 57) und auch der Wiedergeborene muß hier noch fortwährend streiten.

Weil auch der Wiedergeborene in diesem Kampf zu Fall kommt, ist auch für ihn nothwendig Reue und Buße; diese soll herkommen aus Schmerz über die Beleidigung Gottes, soll innerlich nnd wahr sein, darf aber auch nicht in vermessener Weise angesehen werden als ein verdienstlich Werk, auf das man sich verlassen könnte.

Dieses sich nicht verlassen Dürfen auf alles Eigene führt uns auf die andere Seite; der fortwährenden sittlichen Bemühung und Anstrengung, die vom Christen auch als Verdienste bewirkend und Belohnung erwerbend gefaßt werden darf, steht gegenüber die fortwährende Empfänglichkeit gegen die Gnadengaben Gottes und der Gedanke, daß alles Gute doch nicht dem Menschen, sondern Gottes Liebe zugeschrieben werden muß. Der Mensch soll nicht ohne gute Wirkung und Widerstand gegen die Sünde sein (S. 20); aber alles menschliche Wirken soll in Gottes Wirken und Gehorsam geschehen, nicht im Vertrauen unserer Kraft (S. 21). Niemand kann einigen guten Gedanken, Wort oder Werk haben, „Gott sei denn vorher mit seiner Barmherzigkeit und seinen Leiden in ihm gewesen, damit

er ihn zu solchem habe bewegt“ (S. 28). Von seinen guten Werken darf der Mensch vier Früchte, die ihm daraus entspringen, behalten — nämlich Gewohnheit zum Guten, gutes Vorbild für andere, u. s. w. —, aber die fünfte Frucht, die Ehre und den Ruhm davon, muß er allein Gott lassen (S. 26); ähnlich S. 34 und 39. Unsere Hoffnung gründet sich keineswegs auf die Liebe, die wir zu Gott haben, auf die Werke, die wir Gott thun, sondern auf die Liebe, die Gott zu uns hat, auf die Werke, die er in uns wirkt (S. 101), der Mensch ist ganz davon abhängig, wie sich Gottes Liebe ihm mittheilt, und darum kommt auch bei dem Liebhaber Gottes eine Verschiedenheit und ein Schwanken in dem Grad dieser Liebe vor, daß er bald vollkommene Freude und Erhebung empfindet, bald vielleicht erschrockenen Herzens und verzagt ist, wie ihn gerade der heilige Geist zieht (S. 109 f.); darum ist das Beste, daß sich der Mensch ganz und gar Gott befehle, ihn bitte, daß Gott es ganz und gar nach seinem Gefallen mache (S. 111); dann hat der Mensch einen beständigen Trost und einen festen sicheren Halt in der Liebe Gottes.

Auf alles Eigene, eigen erworbene Gerechtigkeit muß der Mensch verzichten; „es wäre besser, der Mensch stürbe, ehe er wüßte, was guter Menschen Werke wären, denn daß er einiges Vertrauen in seine guten Werke setzte und auf seine Gerechtigkeit etwas bauete“ (S. 86). Es ist eine Thorheit, wenn die Menschen sich unterstehen, „mit ihrer Gutthat Gott nach ihrem Gefallen zu bewegen, Gott zu sich mit ihrer Frömmigkeit locken, wie man den Sperber zum Aas lockt; diese nehmen der Barmherzigkeit Gottes ihren gebürenden Vortritt, tragen befleckte Hadern (linteola conspurcata) zu Markt, wollen Gold mit Unflat bezahlen und aus ihrer Gerechtigkeit selig werden“ (S. 108).

Bei diesem Verhältnis der reinen Empfänglichkeit gegenüber von Gott ordnet sich alles, was dem Menschen begegnet, ein unter den Gesichtspunkt der göttlichen Leitung und Erziehung, Prüfung und Bewährung. So die Leiden und das Böse, das dem Menschen von anderen zugefügt wird. Ja auch die Sünde und den Fall eines Erwählten wendet Gott zum Besten, er, der alles in Unglauben und Sünde beschlossen hat, auf daß er sich

aller erbarme, er gebraucht die Sünde zu seinen göttlichen Ehren wie zu des Sünders Bestem, und es war Petro weit zuträglicher zu fallen und Christum zu verleugnen, denn ihm gewesen wäre, in seiner Beherztheit zu verharren und zu bestehen (S. 112). Gott läßt keinen frommen christlichen Menschen ohne besondere, treffliche, gute Ursachen zu Fall kommen, der Fall muß dienen zur Besserung und Mehrung der Gnade (S. 27).

Diese Seite der reinen, selbstlosen, demütigen Empfänglichkeit gegenüber von Gott, als der eines Kindes gegenüber vom Vater, schließt sich zusammen mit der Seite der Selbstthätigkeit: im Gebet, als der natürlichen und innigen Gemeinschaft des erwählten und gläubigen Liebhabers mit Gott. Das Gebet ist gleichsam der Athemzug, durch den wir die reine, gesunde Luft göttlicher Barmherzigkeit in uns ziehen müssen (S. 24). Nachdem Christus uns gelehrt hat, recht zu beten, dürfen wir unzweifelhaft glauben, daß Gott uns erhört und uns gibt, was zu unserem Besten dient (S. 68). Aber auch hier ist für uns das Beste, von solchem Bittrecht des Kindes nur den Gebrauch zu machen, wie der Sohn Gottes selbst zu Gethsemane that, daß wir uns ganz dem gütigen und gnädigen Willen Gottes befehlen und ihn allein wirken und walten lassen.

3. Nach katholischer Lehre vermittelt sich das durch Christi Erlösungswerk erworbene Heil dem einzelnen Menschen durch die Hand der Kirche, und durch ihre Veranstaltungen, so daß die Theilnahme des Einzelnen an Christo und seinem Heil gebunden ist an diese Veranstaltungen und abhängt von ihnen. Wir haben nun zu sehen, wie weit Staupitz mit dieser Anschauung übereinstimme. Bei seiner vorwiegenden Richtung auf das Innere, seiner Betonung der unmittelbar erfahrenden Gemeinschaft mit Gott und Christus in der Liebe, und seiner Bestimmung des Heilswerks Christi, in dessen mystische Gemeinschaft der zu Beseligende gelangen muß, können wir zum voraus nicht erwarten, daß er auf diesen äußerlichen, complicirten Heilsgang an der Hand der kirchlichen Institute und mit Unterstützung derselben, viel Wert legen werde. Es sind denn auch nur wenige Aussagen darüber zu finden, die beinahe aussehen, als wären sie aus dem Kreis traditioneller Anschauungen, in dem Staupitz natürlich stand, mehr nur zufällig

und nicht ganz beabsichtigt ihm mithereingekommen; während er an dieser und jener Stelle sich auch mit Bewußtsein und Absicht gegen diese kirchlichen Anstalten erklärt. Letzteres findet sich allerdings hauptsächlich in seiner spätesten Schrift; aber etwas wesentliches, nothwendiges sind diese kirchlichen Hilfsmittel auch seinen früheren Schriften und dem Geist derselben durchaus nicht.

a) Die Kirche, welche verhältnismäßig wenig zur Sprache kommt, ist ihm nicht die Heilsanstalt, ohne deren Vermittlung der Christ nicht mit Christus in Gemeinschaft kommen kann. Sie ist nicht vor den Gläubigen da, die sie erst aus sich hervorbringt, sondern die Einigkeit der Kirche entspringt (S. 129) erst daraus, daß Gott alle Gläubigen vereint, daß sie ein Herz und eine Seele in Gott gewinnen. Sie wird also gefaßt als die Gemeinschaft und Verbindung der Gläubigen. Mehrmals heißt sie die Braut Christi (S. 150. 153), aber es wird dann nicht mehr von ihr ausgesagt, als von der einzelnen Seele, die auch Braut Christi sein soll (S. 150). Eigentümlich ist S. 84: „Der elfte Grund (in der Begierde nach Gott) ist Begierde aller Wohlthat der heiligen christlichen Kirche, darin man bittet: .... mach' mich theilhaftig alles Guten, das dir von deiner Kirche gefällt, außerhalb welcher dir nichts gefällt". Aber man wird daraus nicht zuviel folgern dürfen für eine echt katholische Anschauung von der Kirche bei Staupitz.

Von den Vertretern und Dienern der Kirche sagt er zwar S. 33: Die Geistlichen in den Kutten haben das Hofkleid Christi, „darum man auch vermuthet, daß sie Christo zu Hof näher seien"; aber er fährt fort: Christus hat auch etliche, die er von Haus aus bestellet, die das Hofkleid nicht haben, zu diesen stellt er bisweilen mehr als zu den andern sein Vertrauen. In der Kutte steckt oft bei aller scheinbaren Demut die sträflichste und ungeschickteste Hoffart (S. 43). Die Sinnlichkeit und „eingeleibte Liebe" im Menschen mag weder Chorrock noch Kappe, weder Kloster noch Kirche hinwegnehmen (S. 115).

b) Etwas ähnliches ist es mit den Heiligen. Auch sie kommen noch da und dort vor, etwa wie sie bei Luther in seiner Uebergangs- und Entwicklungszeit vor 1517 auch noch dann und

wann eine Rolle spielen. Eine wesentliche und nothwendige Stelle haben sie nicht mehr. Erwähnt werden sie einigemal, z. B. S. 72 u. 84. Ueber die Anbetung derselben wird gesagt S. 128: „Ich strafe keineswegs die Anrufung der Heiligen, daß sie Gott für uns bitten, ich strafe aber auf's höchste die Verkehrung, daß wir das Ungewisse dem Gewissen vorsetzen; wir wissen nicht, ob wir erhört werden, wenn wir schon alle Heiligen angerufen haben"; sie anzurufen, ist löblich und zeigt den demütigen Bitter, aber nothwendiger und nützlicher ist, an Christum und den Vater ohne Fürbitte sich zu wenden (S. 128f.). Am höchsten unter den Heiligen steht natürlich die Maria, die Mutter Gottes, die Mutter des sterblichen Jesu, die aber auch eine Mutter des ganzen unsterblichen Jesu wurde mit allen seinen Gliedern, Aposteln und Propheten (S. 79). Die höchsten Aussagen über Maria finden sich S. 77: Indem der sterbende Jesus am Kreuz dem Jünger, den er lieb hatte, die Maria übergab und empfahl, so hat nun jeder Geliebte Christi die Maria für seine Mutter erkannt, und soll ihr als solcher dienen. „Darum rufen wir: Maria, Mutter der Gnade und Barmherzigkeit, beschirm' uns vor dem Feind in Todesnoth!.. dir sind wir am Kreuz befohlen ... du bist unsere rechte Mutter, mit Schmerzen hast du uns geboren ... uns armen Sündern erwirbst du Vergebung! ... wirst du ihr Kind nicht sein, so wirst du auch Christi Kind nicht sein" u. s. w. Diese Stelle ist allerdings aus der frühesten Schrift (De imitanda morte Christi), und ihr gegenüber ist der Fortschritt in der Lossagung von diesem Cultus, wie er in der spätesten Schrift (S. 128) heraustritt, nicht zu verkennen. Aber auch in den früheren Schriften steht solch eine überschwängliche Aussage vereinzelt da; und z. B. in De imitanda morte, S. 62 steht auch: wer da will, der lerne von St. Peter sterben, oder von anderen Heiligen, ich will es von Christo lernen und von niemand anders. Nach der ganzen Anschauung von Christus und der Verbindung mit ihm müssen für Staupitz die Heiligen mehr zurücktreten.

c) Die Sacramente werden alle erwähnt (S. 180) — mit Ausnahme des Sacraments der Ordination —, als welche für den Gläubigen dazu dienen, die Angst der Anfechtung zu vertreiben,

die Hoffnung und das Vertrauen auf die Gnade zu beleben, die besonders auch gegen Zweifel und Bekümmernis in Betreff der Erwählung dienlich sind. Der Taufe wird S. 55 eine große Bedeutung beigelegt. Vom Abendmahl spricht Staupitz S. 32f. und betont dabei — gegenüber der katholischen äußerlichen Wirkung desselben ex opere operato — mit großem Ernst die Nothwendigkeit einer würdigen, innerlichen Zubereitung zum Empfang desselben durch eine geordnete Reue, Beichte und Vorsatz, wie durch ein starkes, unzweifelhaftes Vertrauen in die Wirksamkeit der Gnade, das mit einem demütigen Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit und Unwürdigkeit verbunden sein soll.

Das Sacrament der Buße wird in der letzten Schrift (de fide) gegen den alleinigen Werth des Glaubens zurückgesetzt unter dem Einfluß der Reformation (vgl. S. 126). In den früheren Schriften wird zwar sowol der Werth des Ablasses, als der eigenen Genugthuung durch Bezahlung der Pein anerkannt (S. 173), und zwar mit Bevorzugung der eigenen Genugthuung, welche „den Verdienst mehret“ und vorsichtig und sorgfältig macht, die Sünde zu verhüten; auch wird S. 21 besonderer Werth gelegt auf das geduldige Ertragen von unschuldigem Leiden, sowol als Buße und Genugthuung der Sünden, Bezahlung der Schulden, wie von wegen einer Mehrung des Verdienens und Belohnens im Himmel. Aber es wird doch auch in eben denselben früheren Schriften immer wieder der Hauptnachdruck auf ein „bereut Herz und andächtig Bekennen“ (S. 22) gelegt, und gefordert, daß wir Schmerz über unsere Sünden mehr mit den inwendigen Zähren des Herzens, denn mit auswendiger Beweinung haben (S. 16). Darum werde ein Mensch auch mit der höchsten päpstlichen Begnadigung, ohne eine wahre, herzliche Reue, keine Verzeihung der Sünden finden können. (Doch wird hier zugleich auch der Ablaß in Schutz genommen, da er ja nur so gemeint sei, daß nur die reuigen Herzen von demselben Gebrauch machen können). Eine solche wahrhaftige innere Reue und Buße ist wirksam auch ohne die christlichen Sacramente, und selbst wenn wir Menschen in unserem Herzen nicht zu der vollen genügenden Reue gelangen sollten, so dürfen wir im Vertrauen auf die göttliche Gnade und in rechtem Schmerz

über diesen Mangel an wahrer Reue Gott bitten, er möchte sie doch zu Gnaden annehmen, sie durch sein bitteres Leiden ergänzen und dem Reuigen seine Gnade nicht entziehen (S. 16 ff.)

d) Wir haben gesehen, wie für Staupitz die Wichtigkeit der Kirche als der Heilsanstalt und der Sacramente als der in derselben äußerlich, rein objectiv wirkenden Heilsmittel zurücktritt, oder wenigstens sehr beschränkt wird durch die unmittelbare Beziehung des gläubigen Subjects auf die primäre Heilsquelle, und durch den Rückgang auf den Maßstab der innerlich wirkenden Gnade, in deren Gewißheit der Gläubige nach eigener Prüfung und Beurtheilung für sich selbst sich beruhigen kann. Der Katholicismus nun stellt hinter die äußeren Sacramente und hinter die Allgewalt der Kirche das in der heiligen Schrift gegebene Wort zurück, bindet seine Wirksamkeit an die der Kirche, und lähmt dadurch seinen freien, geistigen Gebrauch. Es könnte sich nun fragen, ob nicht Staupitz bei seiner Betonung des Innerlichen, des innen waltenden Geistes der Gnade, nach der anderen Seite den Werth des gegebenen Wortes verkürzt, vor dem „heimlichen Gespräch Gottes in's Herz des Liebhabers“ jene feste Grundlage hinter sich gelassen habe. Dies ist aber doch nicht eigentlich der Fall. Staupitz geht ernstlich und absichtlich zurück auf das geoffenbarte und äußerlich [1]) niedergelegte Wort Gottes, als Quelle seiner Lehre; und er hat das Verdienst, auch Luther zu dieser Quelle hingeleitet und zum Hochachten derselben aufgemuntert zu haben (und insofern ist in ihrer beider Sinn gesagt, was Luther im Commentar zum Galater-Brief [2]) ausspricht: versemur summa diligentia et humilitate in studio sacrarum literarum, ac serio oremus, ne veritatem evangelii amittamus). Aber freilich Staupitz benützt diese Quelle in seiner Weise, und vermochte nicht mit der Einfachheit und doch so gewaltigen Kraft eines Luther alle die Schätze aus derselben zu erheben, die Stützen und Waffen sich zu holen, welche für den nun beginnenden Kampf vonnöthen waren.

III. Der dritte Punkt in der Entwicklung des Heils- und

---

1) Vgl. auch oben S. 28 dieser Ausführung.

2) Erl. Ausg. I, 170.

Gnadenprocesses, den das Leben des gläubigen Christen durchläuft, ist die Großmachung. Nach der Rechtfertigung der Sünder folgt die Großmachung derselben, „aus einer gezwungenen Nachfolge“, und sie geschieht in der Glorificirung der Heiligen, wenn der allermildeste Gott die ewigen Belohnungen gibt, einem jeden nach seinen Werken (S. 146). Es ist also die Belohnung der Seligkeit, welche in der Glorificirung den Erwählten zu Theil wird. Diese besteht näher in der innigen Gemeinschaft und Vereinigung des Menschen mit Gott in der Liebe, gemäß dem Ziel und Zweck des Daseins und der Erschaffung des Menschen, Gott zu loben und zu ehren, was auf keinem anderen Weg geschehen kann, darin das Herz und der Wille Gott seine höchste Ehre gebe, denn daß es in seiner Liebe ruhe (S. 94). Der Mensch, endlich und creatürlich geschaffen, hat sich ja in Selbstsucht überhoben, ist gefallen, und dadurch der Sinnlichkeit, Vergänglichkeit, dem Tod anheimgegeben, so ist nun die Aufgabe und das Ziel für ihn, aus dieser Vergänglichkeit und dem Tod herauszukommen, in Kraft der von oben unterstützenden Liebe Gottes, und wieder mit Gott in Gemeinschaft zu treten. Dies geschieht nach einem bei Staupitz beliebten Paradoxon durch den Tod des Todes; durch das Sterben des Todes wird zum Leben durchgedrungen. Dieser Tod ist nun zuerst der natürliche Tod, der aus dem zeitlichen Leben, das aber für den wahren Christen ein Zustand des Todes ist, hinausführt in ein künftiges, jenseitiges und zwar in das wahre Leben der Verbindung mit Gott. Insofern ist die vollkommene Erreichung des wahren Lebens, der innigen Vereinigung mit Gott, erst nach diesem leiblichen Tod, im Jenseits möglich. Aber das Sterben des Todeszustandes, in welchem der Mensch in dieser Existenzsphäre sich befindet, kann auch vor dem Abschluß im leiblichen, natürlichen Tod stattfinden in ethischem Sterben, in einem Absterben für das Selbstische, das Gott Widerstrebende am Creatürlichen, und in demselben Maß, als dieses Sterben des creatürlich-selbstischen Wesens am Menschen schon in diese Zeit fällt, in demselben Maß wird auch die mystische Vereinigung mit Gott schon in diesem Leben beginnen.

Wie verhält sich nun diese mystische Verbindung mit Gott und

Christus zu der Bestimmung der Rechtfertigung als einer Wiedergeburt? Sie schließt sich an dieselbe an als die weitere Verfolgung und Entfaltung der in der Rechtfertigung mitgetheilten Erneuerung durch die eingegossene Liebe, unter dem fortwährend herrschenden Bewußtsein der Gnade. Die mystische Vereinigung und Erhebung gestaltet sich ja eben durch die im Menschen wirkende Liebe Gottes. Es ist also eine ethische Vereinigung, nicht eine natürliche Wesensvereinigung, die durch Läuterung und „Entwerden" u. dergl. vor sich gienge, sondern sie geht durch Selbstverleugnung und Nachfolge des Leidens und Sterbens Christi, wozu freilich die Befreiung von den creatürlichen und sinnlichen Hemmnissen als Vorbedingung nothwendig ist.

1. Wir sehen zuerst, wie und wie weit diese Vereinigung schon in diesem Leben zu Stande kommt. Es ist die Liebe zu Gott, in der wir uns mit ihm vereinigen. In dieser Liebe sind viele erst Anfänger, manche Zunehmer, aber einige auch Vollkommene, und dem Vollkommenen bildet sich Gott so süß und lieblich ein, daß ihm wird, es sei nichts, denn Gott, er wird sich selber eine große Unlust, er sehnt sich nach dem Tod, damit ihn nichts am Lieben hindere. Im Geist des wahren Liebhabers bleibt nichts, denn Gott, und alle Creaturen werden daraus getrieben (S. 118). Häufiger wird diese Vereinigung gefaßt als Gemeinschaft und Ehe mit Christus. Wie gar selige Menschen sind die, die mit Jesu ein Fleisch, ein Blut, und — das Allerhöchste — ein Geist sind! (S. 59.) Zwischen Christo und dem Christen ist eine wahrhafte, ja die allervollkommenste Ehe. Christus ist ein Ding mit uns, ist in uns, daß wir in ihm seien. Alles, was er hat, hat er unser gemacht, wir haben in ihm Gerechtigkeit zum Himmel und Hoffnung der Sühne Gottes (S. 150. 151. 154). Wir haben von der vollendeten Seligkeit, der wir künftig in Christi Gemeinschaft genießen, durch Offenbarung des Geistes, vermittelst überfließender Gnade Gottes eine „Vorversuchung" zu genießen, deren Süßigkeit freilich zu beschreiben und zu berichten wir nicht genugsam fähig sind (S. 159), die nur erfahren werden kann. Wir haben von dem ewigen Mahl, das der höchste König den Sündern anrichtet, in dieser Wanderzeit schon einen Vorschmack im Brot und Wort,

das Christus als himmlische Speise den Gläubigen bietet. Außerdem nimmt Christus unser Herr aus überfließender Barmherzigkeit den Geist des Erwählten vielmals gewaltiglich in sich, entzückt ihn, damit er, allein mit den ewigen Dingen beladen, die künftige Süßigkeit im voraus schmecke und wenigstens etwas von der harten Speise (die Gott selbst ist, nach § 158) genieße. In solchem Vorschmack der himmlischen Vereinigung, des himmlischen Genusses Gottes, verläßt der Geist den Leib, daß der Mensch nicht mehr weiß, ob er in oder außer dem Leib sei (S. 167).

Der Weg nun, auf dem man zu der Vereinigung mit Gott gelangen muß, ist unter Voraussetzung der von Gott im Menschen geweckten Liebe, zunächst die Lossagung von den creatürlichen Hemmnissen. Der Mensch muß entblößt werden von allen Creaturen (S. 61), er muß „dem bloßen Jesu nackend und bloß nachfolgen“ (S. 72), Adam und die Natur verlieren und ausziehen (S. 80). Die Welt ist ihm in Christo gekreuzigt und er der Welt (S. 73). Verachtung der Welt, aber auch seiner selbst, seines Lebens (S. 148), Selbstverleugnung und Geistesarmut (S. 82), ein ganz armer Geist, der frei ist von allem, woran er kleben würde (S. 119), vollkommene Leermachung des Geistes (S. 118), endliche Gelassenheit (S. 80), das sind die Bedingungen, wie die Zeichen der unaussprechlichen Vereinigung mit Gott. So ist diese Passivität des menschlichen Gemüths auch hier ein besonderer mystischer Zug. Die Kehrseite von dieser „Vernichtigung“ der Creatur und Entledigung von sich selbst und allem eigenen, selbstischen Streben ist das Lob Gottes, mit dem wir Gott eine würdige Wohnung bereiten und eine Herberge des heiligen Geistes werden, in welchem Lob Gottes wir in Ewigkeit selig sind (S. 139). Ja Staupitz erhebt sich sogar zu dem „höchsten Grad des Gehorsams und der Verlassung“, wenn der vollkommene Christ aus ganzem Herzen, so es möglich wäre, und fröhlich, um der Glorie Gottes willen, wo diese mehr erhöht würde, „abtreten müßte der ewigen Glorie und sich Gottes verzeihen“. Denn es muß bis zu solchem Grad, jeder Mensch Gott mehr lieben als sich selbst, und die vernünftige Creatur, von ihr selbst zunichte geworden, „kommt mit einem steten Lob Gottes wieder zu und in ihren

Anfang" durch Christum unsern Herrn (S. 183). Die Aufgabe der Selbstverleugnung und Entledigung von der Creatur, der Nachfolge Christi im Leiden und in Verfolgung, gipfelt dann für den Christen in der Nachfolge des Sterbens. Das ganze Leben des Christen in Christo ist zwar ein Sichselbststerben (S. 59), aber auch der natürliche Tod ist denen nicht abgenommen, die auch geistig schon sich abgestorben sind; vielmehr kommen seine Schrecken über alle, daß auch die Stärksten auf Erden ihn geflohen haben, ja daß auch Christus in blutigem Schweiß seine Bitterkeit empfand (S. 56). Alle Anfechtungen des Menschen treten im Tod in verstärkter Kraft an ihn heran, und es ist erschrecklich, daß der Mensch den größten Streit haben muß, wenn er am kränksten ist und niemand ihm helfen kann (S. 63). Aber auch diese Anfechtungen, die der Mensch nicht für sich selbst besiegen kann, lernt er niederschlagen „aus Gottes Sterben" (S. 66); wenn er sich bemüht zu sterben, wie Christus starb, da lernt er, wie man wol sterben soll zu Gewinn des ewigen Lebens, zu Abwaschung der Sünde und Bezahlung aller Schuld. Dann lernt er ein williges Sterben, nicht „wie die Philosophi und alten heidnischen Meister", die nur wußten, daß sie zu einem besseren Wesen durch den Tod kommen (S. 28 f.) So wird für die, denen dieses elende Leben ein Tod ist, der zeitliche Tod ein Gegenstand freudigen Begehrens. Das sind die „weichen, herzlichen Seelen, darinnen Gott sein Wohlgefallen trägt", die empfangen die Leiden als die Boten, die sie zu ihrem Bräutigam führen, freuen sich auf den Tod „als die Pforte der Schlafkammer, darin sie ewig mit Christo verbunden bleiben sollen" (S. 61).

2. In den vollen Besitz und Genuß dieses ewigen Lebens aber kommen nicht sofort alle Seelen; nur die, welche Gott allein lieben, so, wie er will geliebt sein, sind einmal der Hölle entronnen, dann aber auch frei vom Fegfeuer, weil sie eine reine, unvermischte Liebe zu Gott haben (S. 119). Sonst aber haben die Seelen der Gestorbenen zuerst das Fegfeuer zu gewarten, indem diejenigen, welche zwar für die Zukunft das ewige, und in der Gegenwart ein rechtes, frommes und ehrbares Leben lieb haben, aber doch auch dem Zeitlichen noch zu fest anhängen, durch das Fegfeuer

erst geläutert werden müssen (S. 60). Während aber diejenigen, welche den Tod gar nicht wollen, sein nie gedenken, und sich gegen ihn mit Zauberei und allen Künsten wehren, dem ewigen Tod und der Hölle verfallen, gelangen die durch das Fegfeuer Geläuterten, wie die aus besonderer Gnade und Liebe Gottes demselben Enthobenen zum Genuß der ewigen Seligkeit, des himmlischen Lebens, wo nun die wahren Schätze des Himmelreichs den Gläubigen zu Theil werden. Da werden alle Glieder des Gläubigen von allen Geschäften, welche die zeitliche Nothdurft erheischt, erledigt und allein in Gottes Lob gekehrt werden. Der Leib wird dann so holdselig der Seele zugethan sein, daß er ihr in augenblicklicher Eile folge, wo sie hinwill; da wird die wahre Ehre, der wahre Friede gefunden, alle Widerwärtigkeit verloren werden, da wird Gott selber der Tugend Lohn sein, der von den Seligen ohne Aufhören gesehen, „ohne Verdrieß" geliebt, ohne Ermüdung gelobt wird; da wird uns mehr gutes widerfahren, als wir begreifen, gedenken oder bitten mögen (S. 74 f.). Die unauflösliche Vereinigung mit Christo, wie sie schon im irdischen Dasein, im Leben des Glaubens und der Liebe beginnt, deren Seligkeit schon auf Erden im voraus versucht und geschmeckt werden kann, von der ruhigen, sicheren Gewißheit der Angehörigkeit an Gott im Genießen des inneren, heimlichen Gottesgesprächs an, bis zu den seligen Augenblicken himmlischer Entzückung, die höhere Vereinigung, da Christus und der an ihn glaubt, sich ganz in Gott ergeben, daß Gott allein alles in allen Dingen sei und wirke, die über unseren Verstand geht, so lange dieses Leben währt, die wir nur im Glauben und in der Hoffnung unzweifelhaft festhalten müssen, — sie wird zur herrlichen Wahrheit und zur unaufhörlichen Wirklichkeit werden, und zu ihrer wahren Vollendung gelangen in der unaussprechlichen Vereinigung des Gläubigen mit Gott und Christus durch die Liebe im ewigen Leben. Aber auch diese herrlich winkende Hoffnung des Christen, die der Glaube und die Liebe ihm gewähren, hat er nicht sich selbst zu verdanken, noch eigenem Werk, sondern auch sie empfängt und trägt er in demütigem Herzen aus göttlicher Gnade, und darum wird billig das ganze Leben des Christen der Gnade zugeeignet, da der Anfang des Werkes eines Christen ist: die Vor-

sehung, das Mittel: die Rechtfertigung, und das Ende: die Glorificirung, das dann sind Wirkungen der Gnade und nicht der Natur.

Es ist noch übrig einmal die Hervorhebung derjenigen Punkte, in welchen sich der Einfluß früherer Entwicklung in Lehre und kirchlich-religiösem Bewußtsein ausspricht, auf denen also Staupitzens Zusammentreffen mit früheren Gedanken oder seine Unterscheidung von ihnen heraustritt. Sodann fragt sich, wie fern Staupitz seine Anschauungen wieder auf Luther übergetragen, resp. auf ihn eingewirkt habe, und endlich handelt es sich um Staupitzens Stellung neben den der Zeit nach näher stehenden Erscheinungen in der der Reformation vorangehenden Theologie, den Mystikern.

1. Mit dem kirchlichen Katholicismus steht Staupitz in der bald zur Unterscheidungslehre vom Protestantismus gewordenen Fassung der Rechtfertigung auf gleichem Boden. Er bestimmt sie in seinen früheren Schriften als geschehend durch die Wiedergeburt, und der rechtfertigende Glaube ist ihm der durch die Liebe formirte Glaube, diese fides infusa bringt gute Werke hervor, welche als Verdienste bezeichnet werden, wonach also ein Miteinander- und Nebeneinander-Wirken der menschlichen Freiheit und Selbstthätigkeit und der göttlichen, acceptirenden Gnade stattfindet. Aber Staupitz geht nun mit seiner Betonung der göttlichen Gnade, welche allein diese Werke im Menschen wirkt, so daß der Mensch sie nicht sich selbst zuschreiben darf, hinaus über den Semipelagianismus der katholischen Anschauung, und diese praktische Selbstbeurtheilung unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Gnade als der allein wirkenden, die aus dem Besitz und Bewußtsein derselben gewonnene innere Ruhe und Selbstgewißheit, verbunden mit der demütigen Anerkennung der eigenen Schwäche und Ohnmacht, gaben seiner religiösen Anschauung eine Wendung, welche zu einer mehr indifferenten, theilweise negativen Stellung gegenüber von den kirchlich-katholischen Institutionen und der Kirche selbst führte.

Manche seiner Aussprüche, wie wir oben gesehen haben, sind gegen die zu große Werthschätzung derselben gerichtet, oder es zeigt wenigstens die Art, wie er von ihnen redet, daß sie ihre im katholischen System so große Bedeutung für ihn verloren haben. Freilich, indem Staupitz sich nicht mit Luther von der katholischen

Kirche trennte, beweist er, wie er in praxi mit der kirchlichen Gemeinschaft noch eng genug verbunden war. Aber es ist doch gerade das für den Katholicismus so wichtige Bußsacrament, das er in seiner letzten Schrift, auch nachdem er sich wieder zurückgezogen hat in die Gemeinschaft der katholischen Kirche und in den Frieden mit ihr, hintansetzt und zurückstellt hinter die bußfertige, reuige und dafür in dem Gnadenbewußtsein ruhige und starke innere Gesinnung und religiöse Selbstbeurtheilung. Wenn Staupitz auch in der Lehre seiner früheren Schriften über den wichtigen Punkt der eigentlichen Heilslehre gut katholische Anschauungen hegte, wenn er auch in manchen charakteristischen Punkten, z. B. in der Anschauung von der Bedeutung des Leidens, das ein Christ geduldig erträgt und über sich ergehen läßt (S. 21 f.), von dem „überangenehmen Werk", oder von der Marienverehrung ganz die katholische Tradition verräth, so gieng er doch seiner Grundanschauung nach, in seiner praktischen Selbstbeurtheilung, vorbei an den kirchlichen Surrogaten für das unmittelbare Heil in Christo, und dafür zurück auf die neutestamentlichen Grundgedanken. Der Buchstabe des Neuen Testamentes ist zwar, wie das Alte, ein Mörder der Seele; aber erleuchtet von dem Geist Gottes, findet der Christ in der Schrift die Wahrheit, an die er sich zu halten hat. Besonders ist es Paulus, der „hochachtbare Doctor der Kirche" (S. 143), dessen Evangelium von der Gnade er in sich aufgenommen hat. Weiter sind es dann diejenigen Lehrer der Kirche, in welchen sich die neutestamentlichen, besonders paulinischen Grundgedanken am reinsten fortsetzen, die auf Staupitz Einfluß haben mußten, mit denen er im Zusammenhang steht. Er selbst nennt einigemal in seinen Schriften Augustin und Bernhard. Von Augustin hat Staupitz die Grundgedanken seiner theologischen Anschauung entnommen. Der principielle Gedanke Augustins von der Gnade beherrscht seine Lehre, er gibt ihm den so wichtigen Gesichtspunkt der praktischen Selbstbeurtheilung als Gegengewicht gegen die von ihm ausgesprochene Verdienstlichkeit der Werke an die Hand; wie Augustin faßt Staupitz die Gnade prädestinatianisch und das vermittelt ihm auch die augustinischen Vorstellungen vom Urstand des Menschen, seinem Fall und der Erbsünde. Aber

Staupitz läßt nun den Gedanken der religiösen Selbstbeurtheilung voller wirken als Augustin, indem dieser neben der alles beherrschenden Gnade Gottes der Kirche eine eigentliche Mittlerstellung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen, und ihren Institutionen eine hohe applikative Bedeutung zumißt, während nach Staupitz der Gläubige bei der unmittelbaren Beziehung auf die Gnade die kirchlichen Institutionen in ihrem Werth zurückstellen kann [1]).

Die religiöse Selbstbeurtheilung unter dem Gesichtspunkt der allein geltenden Gnade fordert nach Augustin und wol im Zusammenhang mit ihm der heilige Bernhard [2]), der wie Augustin das ganze Leben des Gläubigen und alle seine Thätigkeit auf die Gnade zurückbezieht. Staupitz ist wol auch persönlich von ihm beeinflußt. Man könnte auch denken an einen Einfluß Anselms, der in seinen Meditationen den Gedanken der göttlichen Gnade als der übergreifenden ausführt, wie Augustin, aber Staupitz führt ihn nirgends an; dagegen nennt er einmal den Kanzler Gerson, der somit, in die Bernhard'sche Richtung gehörend, als ein Mittelglied zwischen diesem und Staupitz angesehen werden könnte. Ritschl [3]) vermuthet auch, daß sein Amtsvorgänger im Vicariat des Augustinerordens (in dieser Hinsicht) von Einfluß auf ihn gewesen sei.

2. Es handelt sich weiter um die Stellung Staupitzens zu Luther. Staupitz hat von Luther Einflüsse erfahren, die sich am klarsten und unzweifelhaft in Staupitzens letzter Schrift, de fide, herausstellen, die aber nicht im Stande waren, Staupitz auch praktisch auf Luthers Seite zu ziehen (vgl. oben). Die wichtigere, aber auch schwierigere Frage ist die: wie ist eigentlich der Einfluß zu bezeichnen, den Staupitz auf Luther ausübte? und hierüber muß ich

1) Mit vorstehender Ausführung treffe ich im allgemeinen mit der Gesamtanschauung von Staupitzens theologischer Stellung zusammen, welche Ullmann, Ref. v. d. Ref. II, 267 ff. und Köstlin, Luthers Theol. I, 40 ff. und Luthers Leben I, 77 ff. aussprechen, wenn ich auch manches etwas anders und — Ullmann gegenüber — vielleicht ausführlicher und genauer gegeben habe.

2) Vgl. die von Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, § 17 angeführten Stellen. Helferich, Christl. Mystik II, 196 ff.

3) Rechtf. u. Vers. I, 113, Anm. 26.

mich vorerst mit wenigen und ungenügenden Andeutungen begnügen [1]).

Fassen wir die frühesten Schriften Luthers in's Auge, die also am deutlichsten die Einflüsse Staupitzens an sich tragen müßten — vorausgesetzt, daß Staupitz auch damals, als er mit Luther bekannt wurde und ihn unter seine Protection nahm, schon die in seinen (späteren) Schriften ausgesprochenen Anschauungen hatte —, so zeigt sich schon ein wesentlicher Unterschied Luthers von ihm. Die Prädestinationslehre z. B. tritt bei Staupitz als eine Fundamentallehre auf. Bei Luther könnte man das später in der Zeit der Schrift de servo arbitrio auch meinen; aber in dieser früheren Zeit, in Luthers Psalterglossen und den ersten Psalmenvorlesungen [2]) findet sich diese Lehre bei Luther gar nicht. Anderseits geht aus einer ganzen Reihe von Aussprüchen Luthers unzweifelhaft hervor, daß Staupitz es war, der den jungen Luther von seinen Speculationen über die Prädestination wegbrachte [3]).

Wiederum sehen wir Staupitz in seinen Schriften auf dem Boden der katholischen Rechtfertigungslehre, während Luther in den Psalmenvorlesungen schon den „kurzen Weg des Glaubens" kennt, womit eine andere Rechtfertigungslehre angezeigt ist, und doch hat anderseits Staupitz trotz seiner Theorie in seinen Mahnungen und seinem tröstenden Zuspruch an Luther diesen einfach im Glauben auf Christum zu schauen gelehrt.

Wenn Luther in seinem Gerechtigkeits- und Heiligungsstreben nicht zur Befriedigung gelangte, wies Staupitz ihn fort von dem

---

1) Ich hoffe später diese Frage nochmals aufnehmen und zugleich die andere über Luthers erste Beschäftigung mit Augustin und seine Beeinflussung durch diesen eingehender behandeln zu können.

2) Vgl. Stud. u. Krit. 1877, S. 583 ff., wo Hering ein sehr dankenswerthes Referat über dieses wichtige Dokument aus Luthers Anfangszeit gibt.

3) Vgl. de Wette V, 513: Staupitz, oder vielmehr Gott durch Staupitz habe ihm aus diesen anfechtungsvollen Gedanken herausgeholfen. Opp. exeg. VI, 269 sq. zu Genes. 26: Staupitius his verbis me consolabatur: cur istis speculationibus te crucias? intuere Christi vulnera; — — ex istis fulgebit praedestinatio. Aehnlich: Tischreden v. Förstemann u. Bindseil III, 160. Colloquia ed. Bindseil I, 80.

Weg des Gesetzes, das die einen Menschen vermessen mache und die andern verzweifeln lasse, weil der Mensch dem Gesetz nicht genug thun könne, und lenkte seinen Blick auf die göttliche Gnade hin [1]). Wenn Luther immer peinlicher und skrupulöser auch die geringsten Fehler sich streng anrechnete, und sich darüber immer verzweifelter und ängstlicher anklagte, so wies Staupitz ihn tröstend darauf hin, daß gerade für die größten Sünden und Fehler Christus der rechte Arzt und Retter sei und daß man diese Rettung im Ernst nehmen solle und dürfe [2]), sagte ihm aber zugleich, daß manches, was ihn quäle, gar keine Sünde, sondern seine Einbildung sei, mit der er sich plage. Er rief dem vor dem Mysterium des Sacraments Erzitternden zu: Christus non terret, sed consolatur [3]); er sagte ihm ein andermal zum Trost, daß solche Versuchungen und Anfechtungen gewiß nicht von ungefähr an ihn kommen, sondern ihm nothwendig und nützlich seien [4]).

Freilich manches, was der in seinem Gewissen bedrängte Luther ihm klagte, verstand auch Staupitz nicht [5]), und zum Theil mag es von diesem Nichtverstehen der Anfechtungen Luthers herrühren, wenn er es ihm ausreden will, mit „solchem Humpelwerk und Puppensünden“ umzugehen und „aus einem jeglichen Bombart eine Sünde zu machen“ [6]). Denn was Luthers Gewissen drückte, das waren nur zum kleinsten Theil eingebildete, in krankhafter Skrupulosität ihm vorgehaltene, überhaupt nicht sowol einzelne

---

1) Tischreden v. Förstemann u. Bindseil II, 48: „Ich will Gott nimmer lügen“, sprach er (St.), „ich kann's doch nicht thun (nämlich: was ich versprochen und mir vorgesetzt habe); ich will eines guten Stündleins warten, daß mir Gott mit seiner Gnade begegne.“

2) Briefe, de Wette V, 580. — Deus non agit ludicra .... non jocatur mittendo filium. Tischreden v. Förstemann und Bindseil II, 23. 48.

3) Colloq. ed. Bindseil II, 292. Tischreden I, 409.

4) Tischreden III, 135.

5) Tischreden III, 135: „Dem Staupitz hab' ich oft gebeichtet, nicht von Weibern, sondern die rechten Knoten; da sagte er: ich verstehe es nicht.“ Colloquia ed. Bindseil II, 290 (nicht wie es Köstlin, Luthers Leben I, 779 heißt: I, 290).

6) Tischreden II, 23.

Sünden, sondern „die rechten Knoten", d. h. das war das allgemeine Gefühl der Sündhaftigkeit, das war das schmerzliche Bewußtsein der Sünde überhaupt, das er trotz alles Strebens nach Gerechtigkeit und Vollkommenheit nicht los werden konnte. Und das war es eben, was auch Staupitzens Zuspruch nicht von Luther wegnehmen, was er eben nur in eigenem persönlichem Kampf durch Gottes Gnade überwinden konnte und bald auch überwand.

Wenn also Ritschl sagt [1]): Staupitz sei persönlich Veranlassung zu der Reformation geworden, indem er die praktische Selbstbeurtheilung Augustins in das Gemüth Luthers hineinwarf, so ist das noch nicht genügend. Die Selbstbeurtheilung, vermöge deren Luther als Sünder an sich selbst verzagte, hatte Luther nicht von Staupitz und nicht von Augustin. Hier stehen wir eben an dem Geheimnis der Persönlichkeit Luthers selbst, und an dem geistigen Ringkampf und Werdeproceß, den er allein durchzumachen hatte. Staupitz bringt ihm den Gedanken der göttlichen Gnade nahe, die nicht ein geängstetes Abbüßen und peinliches Abverdienen verlangt, aber Luther war es, der den kurzen Weg des Glaubens findet und kennt, Luther, der von dem Gefühl der eigenen Schwäche und Unwürdigkeit viel tiefer als andere durchdrungen war. Man kann die Wurzeln eines solchen geistig-religiösen Fundes — gerade wie die einer wissenschaftlichen Entdeckung — nicht weiter zurückverfolgen, als bis in die Tiefen einer Persönlichkeit. Andere haben vielleicht das Verdienst, auf den Weg hingedeutet und hingeleitet zu haben, auf welchem dieses geistige Licht erblickt, dieses Neue gefunden werden konnte, und dieses Verdienst hat Luther gegenüber, neben dem Studium der heiligen Schrift und Augustins, besonders Staupitz. Aber der von ihm ausgestreute Same konnte eben nur in Luthers Persönlichkeit auf einen empfänglichen Boden fallen, die von ihm gegebenen Winke und Weisungen — noch unvollkommen und halbrichtig wie sie waren — sind eben nur in Luther allein und, weil Gott seinen Segen dazu gab, für das Aufleuchten

1) Jahrb. f. d. Theol. 1869, S. 557.

des hellen, klaren Evangeliums und seiner Wahrheit fruchtbar geworden.

3. Die Beziehung Staupitzens zu den der Reformationszeit vorangehenden Mystikern wird von Ullmann so gefaßt, daß er ihn [1]) als Vertreter der praktischen Mystik neben die dichterische (Suso), die gemüthliche (Tauler), und die speculative (deutsche Theologie) stellt. Ritschl [2]) erklärt diese Zusammenreihung für einen starken Mißgriff und betont [3]): Staupitz unterscheide sich von den mystischen Theologen des 14. Jahrhunderts ganz specifisch, indem er den concreten persönlichen Begriff der Liebe für Gott aufstelle. Er habe mit der mystischen Theorie, welche das Aufgehen in das unterschiedslose Wesen Gottes als schon in der irdischen Gegenwart erreichbar aufstelle, nichts gemein, da er in De fide, cap. 10 die unaussprechliche Vereinigung dem jenseitigen Leben vorbehalte. Aber Ritschl sagt doch auch selbst, daß sich Staupitz mit diesen Mystikern berühre, und solche Punkte der Gemeinsamkeit sind nicht so ganz selten, daß sie gegenüber der Stelle S. 130 ganz außer Betracht zu lassen wären. Was Ullmann II, 219f. von Suso, S. 228f. von Tauler anführt, stimmt mit Staupitz'schen Gedanken manigfach überein, und die unaussprechliche mystische Vereinigung mit Gott, wie sie nach Staupitz wenigstens einen Anfang nimmt in der irdischen Gegenwart, bildet eben doch ein wesentliches Element seiner Anschauung. Mystisch ist bei ihm die Form seiner Vorstellungsweise, die Unterscheidung verschiedener Stufen in der Erhebung zu Gott, die Grade, in denen sich die Liebe erhebt; mystisch sind auch die Bilder und häufig die Ausdrucksweisen, deren er sich bedient. Aber allerdings ist auch wieder die Verschiedenheit von diesen speculativen Mystikern groß genug, und sie beruht hauptsächlich auf der Fassung Gottes als der Liebe bei Staupitz. Staupitzens Mystik trägt einen mehr ethischen Charakter, und insofern steht sie höher und der Reformation näher. Die speculativen Mystiker fassen das Wesen Gottes in areopagitischer Weise unter unbestimmten metaphysischen Categorien, und die von ihnen ange-

[1]) Ref. vor d. Ref. II, 203f.

[2]) Jahrb. f. d. Theol. 1869, S. 558.

[3]) Rechtf. u. Vers. I, 113.

strebte Vereinigung mit Gott ist auch mehr eine metaphysische, eine Wesensvereinigung. Staupitz faßt den Gottesbegriff ethischer, als die Liebe — und wenn auch die speculativen Mystiker auf die Bestimmung Gottes als der Liebe dann und wann kommen oder daran streifen, so hat doch Staupitz diesen Gedanken deutlicher ergriffen und mehr verwerthet — und so wird ihm dann auch die Vereinigung mit Gott vorherrschend zu einer ethischen Gemeinschaft, also mit Bewahrung der eigenen Persönlichkeit, des eigenen Bewußtseins, während bei den spekulativen Mystikern und ihrer Wesensvereinigung mit Gott ein Aufgeben der eigenen Persönlichkeit gefordert wird. Dies hängt damit zusammen, daß den speculativen Mystikern, z. B. der deutschen Theologie, das Sündige im Menschen eigentlich schon das Individualisirte ist; die Ichheit des Menschen ist hier an sich schon mit der falschen Selbstbehauptung gegenüber von Gott verbunden, und muß darum — natürlich und folgerichtig — bei der Vereinigung mit Gott aufgegeben werden. Bei Staupitz ist erst die falsche Selbstheit, die Selbstbehauptung im Ungehorsam gegenüber von Gott, das Sündige, und darum fällt für ihn das Aufgeben der eigenen Persönlichkeit weg, sie muß nur gereinigt werden von dem sinnlichen und überhaupt falsch selbstischen Wesen, dem sie durch Ungehorsam anheimgefallen ist. Hinwiederum ist — was zunächst paradox scheint — diese speculative Mystik, trotz ihrer Selbstaufgabe, pelagianischer als die Selbstbehauptung bei Staupitz, denn der Weg zur Vereinigung mit dem unterschiedslosen Wesen Gottes geht bei jener durch das eigene Entwerden, durch Gesetz und Ascese, durch selbstgewählte Entsagung und Selbstvernichtung; Staupitz gewinnt bei der Behauptung der eigenen Persönlichkeit die Vereinigung mit Gott durch die von diesem selbst geschenkte Gnade in der Liebe. In dem Punkt der Selbstbehauptung des Menschen bei der Vereinigung mit Gott berührt sich Staupitz mehr mit der einfachen Mystik des Schriftchens von der Nachfolge Christi, dessen Verfasser wol Thomas von Kempen ist; gemeinsam mit ihm hat er die Liebe Gottes, nämlich die Liebe Gottes zu uns, und die Vereinigung unserer Persönlichkeit mit Gott durch die Liebe; verwandt sind beide, dem entsprechend, in der Zurückweisung

der Selbstliebe, in der Betonung der ethischen Ueberwindung seiner selbst und des selbstischen Wesens; die Gelassenheit, die hier immer gefordert wird, die Passivität der Menschenseele gegenüber vom göttlichen Wirken, ist eben das charakteristische Gegengewicht, die Schranke der Selbstbehauptung; aber Staupitz hat auch hier eine, religiös betrachtet, höhere Stellung durch seine Betonung der göttlichen Gnade, gegenüber der mönchischen Ascese, welche Thomas empfiehlt.

Die Mystik Staupitzens hat so zwar manches Verwandte mit der speculativen eines Tauler u. a., wie mit der ethisch-ascetischen des Thomas von Kempen, enthält aber auch des Unterscheidenden wieder genug, um nicht mit ihnen in eine Classe gestellt zu werden. Wir folgen J. P. Lange, der [1]) neben jenen beiden Richtungen der Mystik eine dritte, kirchlich-praktische Strömung unterscheidet, welche, genährt von Bernhard, Gerson, später durch den Augustinerorden hindurchgehe (vielleicht würde auch Proles hieher gehören), und ihren letzten Ausdruck in Staupitz finde.

Nach der anderen, für Staupitz wesentlichen Seite, neben dieser mystischen, würde er unter den Theologen vor der Reformation wol am nächsten Wessel stehen, mit dem er in dem augustinischen Gedanken von der religiös-praktischen Selbstbeurtheilung, in der Zurückschiebung des Verdienstes der Werke auf die sie wirkende Gnade, in der dadurch gegebenen relativen Zurücksetzung der Kirche und ihrer Institute, wie endlich in der bei alledem doch gut katholischen Fassung der Rechtfertigung als der Wiedergeburt zusammentrifft.

Ullmann hat in seinem Buch, geleitet von dem Bestreben, möglichst vollständig alle vorreformatorischen Erscheinungen zusammenzustellen, die mittelbar oder unmittelbar, in mehr negativer oder positiver Weise auf den großen Umschwung hinleiteten, der sich mit der Reformation vollzog, auch Gestalten nebeneinandergereiht, die vielleicht in qualitativ verschiedener Art den neuen Geist zu erzeugen hatten, Strömungen, die vielleicht von sehr verschiedener Richtung her und in nicht gleicher Stärke den einen breiten, tiefen

---

1) Herzog, Real.-Enc. X, 160.

Strom, wie er seit der Reformation sich ergoß, bilden halfen. Ritschl will nur auf die geradlinig und direct wirkenden Elemente sich beschränken, und hebt nur die Männer hervor, welche für den Centralpunkt der reformatorischen Anschauung, für den eigentlich durchschlagenden Gedanken wirksam und bedeutsam wurden. Darum schließt er die in weiterem Sinn nur für den ganzen Geistesumschwung wirksamen Elemente aus und trennt darum auch Staupitz, als einen unmittelbar der Reformation nahe stehenden, so entschieden von den Mystikern. Aber wenn nicht auch diese letzteren für den ganzen Geist, aus dem die Reformation entsprang, bedeutsam und befruchtend gewesen wären, so wären die Aussprüche Luthers über seine aus Tauler und der deutschen Theologie gewonnene Anregung nicht begreiflich.

2.

Socialismus und Socialreform.

Zweiter Artikel [1]).

Von

A.-Trümpelmann,
Superintendent in Uelleben bei Gotha.

VI. „Staatliche Organisation der Gesamtarbeit unter Ueberführung aller Productionsmittel (bewegliches und unbewegliches Capital) in Gesellschaftseigentum und unter Normirung des gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitstages als Werthmessers für die Theilnahme aller Arbeiter (Staatsbürger) an dem Erzeugten, soweit dies Genußmittel ist", das ist die Formel, in der ich die wirtschaftlichen Forderungen des Socialismus zu einer Grundforderung zu vereinigen gesucht habe. Die innige und organische Verbindung dieser radicalen wirtschaftlichen Forderung mit dem politischen und

1) Vgl. Jahrg. 1878, Heft 4, S. 626 ff.

sehung, das Mittel: die Rechtfertigung, und das Ende: die Glorificirung, das dann sind Wirkungen der Gnade und nicht der Natur.

Es ist noch übrig einmal die Hervorhebung derjenigen Punkte, in welchen sich der Einfluß früherer Entwicklung in Lehre und kirchlich-religiösem Bewußtsein ausspricht, auf denen also Staupitzens Zusammentreffen mit früheren Gedanken oder seine Unterscheidung von ihnen heraustritt. Sodann fragt sich, wie fern Staupitz seine Anschauungen wieder auf Luther übergetragen, resp. auf ihn eingewirkt habe, und endlich handelt es sich um Staupitzens Stellung neben den der Zeit nach näher stehenden Erscheinungen in der der Reformation vorangehenden Theologie, den Mystikern.

1. Mit dem kirchlichen Katholicismus steht Staupitz in der bald zur Unterscheidungslehre vom Protestantismus gewordenen Fassung der Rechtfertigung auf gleichem Boden. Er bestimmt sie in seinen früheren Schriften als geschehend durch die Wiedergeburt, und der rechtfertigende Glaube ist ihm der durch die Liebe formirte Glaube, diese fides infusa bringt gute Werke hervor, welche als Verdienste bezeichnet werden, wonach also ein Miteinander- und Nebeneinander-Wirken der menschlichen Freiheit und Selbstthätigkeit und der göttlichen, acceptirenden Gnade stattfindet. Aber Staupitz geht nun mit seiner Betonung der göttlichen Gnade, welche allein diese Werke im Menschen wirkt, so daß der Mensch sie nicht sich selbst zuschreiben darf, hinaus über den Semipelagianismus der katholischen Anschauung, und diese praktische Selbstbeurtheilung unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Gnade als der allein wirkenden, die aus dem Besitz und Bewußtsein derselben gewonnene innere Ruhe und Selbstgewißheit, verbunden mit der demütigen Anerkennung der eigenen Schwäche und Ohnmacht, gaben seiner religiösen Anschauung eine Wendung, welche zu einer mehr indifferenten, theilweise negativen Stellung gegenüber von den kirchlich-katholischen Institutionen und der Kirche selbst führte.

Manche seiner Aussprüche, wie wir oben gesehen haben, sind gegen die zu große Werthschätzung derselben gerichtet, oder es zeigt wenigstens die Art, wie er von ihnen redet, daß sie ihre im katholischen System so große Bedeutung für ihn verloren haben. Freilich, indem Staupitz sich nicht mit Luther von der katholischen

Kirche trennte, beweist er, wie er in praxi mit der kirchlichen Gemeinschaft noch eng genug verbunden war. Aber es ist doch gerade das für den Katholicismus so wichtige Bußsacrament, das er in seiner letzten Schrift, auch nachdem er sich wieder zurückgezogen hat in die Gemeinschaft der katholischen Kirche und in den Frieden mit ihr, hintansetzt und zurückstellt hinter die bußfertige, reuige und dafür in dem Gnadenbewußtsein ruhige und starke innere Gesinnung und religiöse Selbstbeurtheilung. Wenn Staupitz auch in der Lehre seiner früheren Schriften über den wichtigen Punkt der eigentlichen Heilslehre gut katholische Anschauungen hegte, wenn er auch in manchen charakteristischen Punkten, z. B. in der Anschauung von der Bedeutung des Leidens, das ein Christ geduldig erträgt und über sich ergehen läßt (S. 21 f.), von dem „überangenehmen Werk", oder von der Marienverehrung ganz die katholische Tradition verräth, so gieng er doch seiner Grundanschauung nach, in seiner praktischen Selbstbeurtheilung, vorbei an den kirchlichen Surrogaten für das unmittelbare Heil in Christo, und dafür zurück auf die neutestamentlichen Grundgedanken. Der Buchstabe des Neuen Testamentes ist zwar, wie das Alte, ein Mörder der Seele; aber erleuchtet von dem Geist Gottes, findet der Christ in der Schrift die Wahrheit, an die er sich zu halten hat. Besonders ist es Paulus, der „hochachtbare Doctor der Kirche" (S. 143), dessen Evangelium von der Gnade er in sich aufgenommen hat. Weiter sind es dann diejenigen Lehrer der Kirche, in welchen sich die neutestamentlichen, besonders paulinischen Grundgedanken am reinsten fortsetzen, die auf Staupitz Einfluß haben mußten, mit denen er im Zusammenhang steht. Er selbst nennt einigemal in seinen Schriften Augustin und Bernhard. Von Augustin hat Staupitz die Grundgedanken seiner theologischen Anschauung entnommen. Der principielle Gedanke Augustins von der Gnade beherrscht seine Lehre, er gibt ihm den so wichtigen Gesichtspunkt der praktischen Selbstbeurtheilung als Gegengewicht gegen die von ihm ausgesprochene Verdienstlichkeit der Werke an die Hand; wie Augustin faßt Staupitz die Gnade prädestinatianisch und das vermittelt ihm auch die augustinischen Vorstellungen vom Urstand des Menschen, seinem Fall und der Erbsünde. Aber

Staupitz läßt nun den Gedanken der religiösen Selbstbeurtheilung voller wirken als Augustin, indem dieser neben der alles beherrschenden Gnade Gottes der Kirche eine eigentliche Mittlerstellung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen, und ihren Institutionen eine hohe applikative Bedeutung zumißt, während nach Staupitz der Gläubige bei der unmittelbaren Beziehung auf die Gnade die kirchlichen Institutionen in ihrem Werth zurückstellen kann [1]).

Die religiöse Selbstbeurtheilung unter dem Gesichtspunkt der allein geltenden Gnade fordert nach Augustin und wol im Zusammenhang mit ihm der heilige Bernhard [2]), der wie Augustin das ganze Leben des Gläubigen und alle seine Thätigkeit auf die Gnade zurückbezieht. Staupitz ist wol auch persönlich von ihm beeinflußt. Man könnte auch denken an einen Einfluß Anselms, der in seinen Meditationen den Gedanken der göttlichen Gnade als der übergreifenden ausführt, wie Augustin, aber Staupitz führt ihn nirgends an; dagegen nennt er einmal den Kanzler Gerson, der somit, in die Bernhard'sche Richtung gehörend, als ein Mittelglied zwischen diesem und Staupitz angesehen werden könnte. Ritschl [3]) vermuthet auch, daß sein Amtsvorgänger im Vicariat des Augustinerordens (in dieser Hinsicht) von Einfluß auf ihn gewesen sei.

2. Es handelt sich weiter um die Stellung Staupitzens zu Luther. Staupitz hat von Luther Einflüsse erfahren, die sich am klarsten und unzweifelhaft in Staupitzens letzter Schrift, de fide, herausstellen, die aber nicht im Stande waren, Staupitz auch praktisch auf Luthers Seite zu ziehen (vgl. oben). Die wichtigere, aber auch schwierigere Frage ist die: wie ist eigentlich der Einfluß zu bezeichnen, den Staupitz auf Luther ausübte? und hierüber muß ich

---

1) Mit vorstehender Ausführung treffe ich im allgemeinen mit der Gesamtanschauung von Staupitzens theologischer Stellung zusammen, welche Ullmann, Ref. v. d. Ref. II, 267 ff. und Köstlin, Luthers Theol. I, 40 ff. und Luthers Leben I, 77 ff. aussprechen, wenn ich auch manches etwas anders und — Ullmann gegenüber — vielleicht ausführlicher und genauer gegeben habe.

2) Vgl. die von Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, § 17 angeführten Stellen. Helferich, Christl. Mystik II, 196 ff.

3) Rechtf. u. Vers. I, 113, Anm. 26.

mich vorerst mit wenigen und ungenügenden Andeutungen begnügen [1]).

Fassen wir die frühesten Schriften Luthers in's Auge, die also am deutlichsten die Einflüsse Staupitzens an sich tragen müßten — vorausgesetzt, daß Staupitz auch damals, als er mit Luther bekannt wurde und ihn unter seine Protection nahm, schon die in seinen (späteren) Schriften ausgesprochenen Anschauungen hatte —, so zeigt sich schon ein wesentlicher Unterschied Luthers von ihm. Die Prädestinationslehre z. B. tritt bei Staupitz als eine Fundamentallehre auf. Bei Luther könnte man das später in der Zeit der Schrift de servo arbitrio auch meinen; aber in dieser früheren Zeit, in Luthers Psalterglossen und den ersten Psalmenvorlesungen [2]) findet sich diese Lehre bei Luther gar nicht. Anderseits geht aus einer ganzen Reihe von Aussprüchen Luthers unzweifelhaft hervor, daß Staupitz es war, der den jungen Luther von seinen Speculationen über die Prädestination wegbrachte [3]).

Wiederum sehen wir Staupitz in seinen Schriften auf dem Boden der katholischen Rechtfertigungslehre, während Luther in den Psalmenvorlesungen schon den „kurzen Weg des Glaubens" kennt, womit eine andere Rechtfertigungslehre angezeigt ist, und doch hat anderseits Staupitz trotz seiner Theorie in seinen Mahnungen und seinem tröstenden Zuspruch an Luther diesen einfach im Glauben auf Christum zu schauen gelehrt.

Wenn Luther in seinem Gerechtigkeits- und Heiligungsstreben nicht zur Befriedigung gelangte, wies Staupitz ihn fort von dem

---

1) Ich hoffe später diese Frage nochmals aufnehmen und zugleich die andere über Luthers erste Beschäftigung mit Augustin und seine Beeinflussung durch diesen eingehender behandeln zu können.

2) Vgl. Stud. u. Krit. 1877, S. 583 ff., wo Hering ein sehr dankenswerthes Referat über dieses wichtige Dokument aus Luthers Anfangszeit gibt.

3) Vgl. de Wette V, 513: Staupitz, oder vielmehr Gott durch Staupitz habe ihm aus diesen anfechtungsvollen Gedanken herausgeholfen. Opp. exeg. VI, 269 sq. zu Genes. 26: Staupitius his verbis me consolabatur: cur istis speculationibus te crucias? intuere Christi vulnera; — — ex istis fulgebit praedestinatio. Aehnlich: Tischreden v. Förstemann u. Bindseil III, 160. Colloquia ed. Bindseil I, 80.

Weg des Gesetzes, das die einen Menschen vermessen mache und die andern verzweifeln lasse, weil der Mensch dem Gesetz nicht genug thun könne, und lenkte seinen Blick auf die göttliche Gnade hin [1]. Wenn Luther immer peinlicher und skrupulöser auch die geringsten Fehler sich streng anrechnete, und sich darüber immer verzweifelter und ängstlicher anklagte, so wies Staupitz ihn tröstend darauf hin, daß gerade für die größten Sünden und Fehler Christus der rechte Arzt und Retter sei und daß man diese Rettung im Ernst nehmen solle und dürfe [2], sagte ihm aber zugleich, daß manches, was ihn quäle, gar keine Sünde, sondern seine Einbildung sei, mit der er sich plage. Er rief dem vor dem Mysterium des Sacraments Erzitternden zu: Christus non terret, sed consolatur [3]; er sagte ihm ein andermal zum Trost, daß solche Versuchungen und Anfechtungen gewiß nicht von ungefähr an ihn kommen, sondern ihm nothwendig und nützlich seien [4].

Freilich manches, was der in seinem Gewissen bedrängte Luther ihm klagte, verstand auch Staupitz nicht [5], und zum Theil mag es von diesem Nichtverstehen der Anfechtungen Luthers herrühren, wenn er es ihm ausreden will, mit „solchem Humpelwerk und Puppensünden“ umzugehen und „aus einem jeglichen Bombart eine Sünde zu machen“ [6]. Denn was Luthers Gewissen drückte, das waren nur zum kleinsten Theil eingebildete, in krankhafter Skrupulosität ihm vorgehaltene, überhaupt nicht sowol einzelne

---

1) Tischreden v. Förstemann u. Bindseil II, 48: „Ich will Gott nimmer lügen“, sprach er (St.), „ich kann's doch nicht thun (nämlich: was ich versprochen und mir vorgesetzt habe); ich will eines guten Stündleins warten, daß mir Gott mit seiner Gnade begegne.“

2) Briefe, de Wette V, 580. — Deus non agit ludicra .... non jocatur mittendo filium. Tischreden v. Förstemann und Bindseil II, 23. 48.

3) Colloq. ed. Bindseil II, 292. Tischreden I, 409.

4) Tischreden III, 135.

5) Tischreden III, 135: „Dem Staupitz hab' ich oft gebeichtet, nicht von Weibern, sondern die rechten Knoten; da sagte er: ich verstehe es nicht.“ Colloquia ed. Bindseil II, 290 (nicht wie es Köstlin, Luthers Leben I, 779 heißt: I, 290).

6) Tischreden II, 23.

Sünden, sondern „die rechten Knoten“, d. h. das war das allgemeine Gefühl der Sündhaftigkeit, das war das schmerzliche Bewußtsein der Sünde überhaupt, das er trotz alles Strebens nach Gerechtigkeit und Vollkommenheit nicht los werden konnte. Und das war es eben, was auch Staupitzens Zuspruch nicht von Luther wegnehmen, was er eben nur in eigenem persönlichem Kampf durch Gottes Gnade überwinden konnte und bald auch überwand.

Wenn also Ritschl sagt [1]): Staupitz sei persönlich Veranlassung zu der Reformation geworden, indem er die praktische Selbstbeurtheilung Augustins in das Gemüth Luthers hineinwarf, so ist das noch nicht genügend. Die Selbstbeurtheilung, vermöge deren Luther als Sünder an sich selbst verzagte, hatte Luther nicht von Staupitz und nicht vom Augustin. Hier stehen wir eben an dem Geheimnis der Persönlichkeit Luthers selbst, und an dem geistigen Ringkampf und Werdeproceß, den er allein durchzumachen hatte. Staupitz bringt ihm den Gedanken der göttlichen Gnade nahe, die nicht ein geängstetes Abbüßen und peinliches Abverdienen verlangt, aber Luther war es, der den kurzen Weg des Glaubens findet und kennt, Luther, der von dem Gefühl der eigenen Schwäche und Unwürdigkeit viel tiefer als andere durchdrungen war. Man kann die Wurzeln eines solchen geistig-religiösen Fundes — gerade wie die einer wissenschaftlichen Entdeckung — nicht weiter zurückverfolgen, als bis in die Tiefen einer Persönlichkeit. Andere haben vielleicht das Verdienst, auf den Weg hingedeutet und hingeleitet zu haben, auf welchem dieses geistige Licht erblickt, dieses Neue gefunden werden konnte, und dieses Verdienst hat Luther gegenüber, neben dem Studium der heiligen Schrift und Augustins, besonders Staupitz. Aber der von ihm ausgestreute Same konnte eben nur in Luthers Persönlichkeit auf einen empfänglichen Boden fallen, die von ihm gegebenen Winke und Weisungen — noch unvollkommen und halbrichtig wie sie waren — sind eben nur in Luther allein und, weil Gott seinen Segen dazu gab, für das Aufleuchten

---

[1]) Jahrb. f. d. Theol. 1869, S. 557.

des hellen, klaren Evangeliums und seiner Wahrheit fruchtbar geworden.

3. Die Beziehung Staupitzens zu den der Reformationszeit vorangehenden Mystikern wird von Ullmann so gefaßt, daß er ihn [1]) als Vertreter der praktischen Mystik neben die dichterische (Suso), die gemüthliche (Tauler), und die speculative (deutsche Theologie) stellt. Ritschl [2]) erklärt diese Zusammenreihung für einen starken Mißgriff und betont [3]): Staupitz unterscheide sich von den mystischen Theologen des 14. Jahrhunderts ganz specifisch, indem er den concreten persönlichen Begriff der Liebe für Gott aufstelle. Er habe mit der mystischen Theorie, welche das Aufgehen in das unterschiedslose Wesen Gottes als schon in der irdischen Gegenwart erreichbar aufstelle, nichts gemein, da er in De fide, cap. 10 die unaussprechliche Vereinigung dem jenseitigen Leben vorbehalte. Aber Ritschl sagt doch auch selbst, daß sich Staupitz mit diesen Mystikern berühre, und solche Punkte der Gemeinsamkeit sind nicht so ganz selten, daß sie gegenüber der Stelle S. 130 ganz außer Betracht zu lassen wären. Was Ullmann II, 219f. von Suso, S. 228f. von Tauler anführt, stimmt mit Staupitz'schen Gedanken manigfach überein, und die unaussprechliche mystische Vereinigung mit Gott, wie sie nach Staupitz wenigstens einen Anfang nimmt in der irdischen Gegenwart, bildet eben doch ein wesentliches Element seiner Anschauung. Mystisch ist bei ihm die Form seiner Vorstellungsweise, die Unterscheidung verschiedener Stufen in der Erhebung zu Gott, die Grade, in denen sich die Liebe erhebt; mystisch sind auch die Bilder und häufig die Ausdrucksweisen, deren er sich bedient. Aber allerdings ist auch wieder die Verschiedenheit von diesen speculativen Mystikern groß genug, und sie beruht hauptsächlich auf der Fassung Gottes als der Liebe bei Staupitz. Staupitzens Mystik trägt einen mehr ethischen Charakter, und insofern steht sie höher und der Reformation näher. Die speculativen Mystiker fassen das Wesen Gottes in areopagitischer Weise unter unbestimmten metaphysischen Categorien, und die von ihnen ange-

1) Ref. vor d. Ref. II, 203f.

2) Jahrb. f. d. Theol. 1869, S. 558.

3) Rechtf. u. Vers. I, 113.

strebte Vereinigung mit Gott ist auch mehr eine metaphysische, eine Wesensvereinigung. Staupitz faßt den Gottesbegriff ethischer, als die Liebe — und wenn auch die speculativen Mystiker auf die Bestimmung Gottes als der Liebe dann und wann kommen oder daran streifen, so hat doch Staupitz diesen Gedanken deutlicher ergriffen und mehr verwerthet — und so wird ihm dann auch die Vereinigung mit Gott vorherrschend zu einer ethischen Gemeinschaft, also mit Bewahrung der eigenen Persönlichkeit, des eigenen Bewußtseins, während bei den spekulativen Mystikern und ihrer Wesensvereinigung mit Gott ein Aufgeben der eigenen Persönlichkeit gefordert wird. Dies hängt damit zusammen, daß den speculativen Mystikern, z. B. der deutschen Theologie, das Sündige im Menschen eigentlich schon das Individualisirte ist; die Ichheit des Menschen ist hier an sich schon mit der falschen Selbstbehauptung gegenüber von Gott verbunden, und muß darum — natürlich und folgerichtig — bei der Vereinigung mit Gott aufgegeben werden. Bei Staupitz ist erst die falsche Selbstheit, die Selbstbehauptung im Ungehorsam gegenüber von Gott, das Sündige, und darum fällt für ihn das Aufgeben der eigenen Persönlichkeit weg, sie muß nur gereinigt werden von dem sinnlichen und überhaupt falsch selbstischen Wesen, dem sie durch Ungehorsam anheimgefallen ist. Hinwiederum ist — was zunächst parador scheint — diese speculative Mystik, trotz ihrer Selbstaufgabe, pelagianischer als die Selbstbehauptung bei Staupitz, denn der Weg zur Vereinigung mit dem unterschiedslosen Wesen Gottes geht bei jener durch das eigene Entwerden, durch Gesetz und Ascese, durch selbstgewählte Entsagung und Selbstvernichtung; Staupitz gewinnt bei der Behauptung der eigenen Persönlichkeit die Vereinigung mit Gott durch die von diesem selbst geschenkte Gnade in der Liebe. In dem Punkt der Selbstbehauptung des Menschen bei der Vereinigung mit Gott berührt sich Staupitz mehr mit der einfachen Mystik des Schriftchens von der Nachfolge Christi, dessen Verfasser wol Thomas von Kempen ist; gemeinsam mit ihm hat er die Liebe Gottes, nämlich die Liebe Gottes zu uns, und die Vereinigung unserer Persönlichkeit mit Gott durch die Liebe; verwandt sind beide, dem entsprechend, in der Zurückweisung

der Selbstliebe, in der Betonung der ethischen Ueberwindung seiner selbst und des selbstischen Wesens; die Gelassenheit, die hier immer gefordert wird, die Passivität der Menschenseele gegenüber vom göttlichen Wirken, ist eben das charakteristische Gegengewicht, die Schranke der Selbstbehauptung; aber Staupitz hat auch hier eine, religiös betrachtet, höhere Stellung durch seine Betonung der göttlichen Gnade, gegenüber der mönchischen Ascese, welche Thomas empfiehlt.

Die Mystik Staupitzens hat so zwar manches Verwandte mit der speculativen eines Tauler u. a., wie mit der ethisch-ascetischen des Thomas von Kempen, enthält aber auch des Unterscheidenden wieder genug, um nicht mit ihnen in eine Classe gestellt zu werden. Wir folgen J. P. Lange, der [1]) neben jenen beiden Richtungen der Mystik eine dritte, kirchlich-praktische Strömung unterscheidet, welche, genährt von Bernhard, Gerson, später durch den Augustinerorden hindurchgehe (vielleicht würde auch Proles hieher gehören), und ihren letzten Ausdruck in Staupitz finde.

Nach der anderen, für Staupitz wesentlichen Seite, neben dieser mystischen, würde er unter den Theologen vor der Reformation wol am nächsten Wessel stehen, mit dem er in dem augustinischen Gedanken von der religiös-praktischen Selbstbeurtheilung, in der Zurückschiebung des Verdienstes der Werke auf die sie wirkende Gnade, in der dadurch gegebenen relativen Zurücksetzung der Kirche und ihrer Institute, wie endlich in der bei alledem doch gut katholischen Fassung der Rechtfertigung als der Wiedergeburt zusammentrifft.

Ullmann hat in seinem Buch, geleitet von dem Bestreben, möglichst vollständig alle vorreformatorischen Erscheinungen zusammenzustellen, die mittelbar oder unmittelbar, in mehr negativer oder positiver Weise auf den großen Umschwung hinleiteten, der sich mit der Reformation vollzog, auch Gestalten nebeneinandergereiht, die vielleicht in qualitativ verschiedener Art den neuen Geist zu erzeugen hatten, Strömungen, die vielleicht von sehr verschiedener Richtung her und in nicht gleicher Stärke den einen breiten, tiefen

---

1) Herzog, Real.-Enc. X, 160.

[illegible]

2.

Socialismus und Socialreform.

Zweiter Artikel [1].

Von

A. Trümpelmann,
Superintendent in Uelleben bei Gotha.

VI. „Staatliche Organisation der Gesamtarbeit unter Ueberführung aller Productionsmittel (bewegliches und unbewegliches Capital) in Gesellschaftseigentum und unter Normirung des gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitstages als Werthmessers für die Theilnahme aller Arbeiter (Staatsbürger) an dem Erzeugten, soweit dies Genußmittel ist", das ist die Formel, in der ich die wirtschaftlichen Forderungen des Socialismus zu einer Grundforderung zu vereinigen gesucht habe. Die innige und organische Verbindung dieser radicalen wirtschaftlichen Forderung mit dem politischen und

1) Vgl. Jahrg. 1878, Heft 4, S. 626 ff.

religiösen Radicalismus der Socialisten, sowie die Unhaltbarkeit der socialistischen Werththeorie, namentlich durch die Aufdeckung ihrer sophistischen Begründung, ist in den vorigen Abschnitten nachgewiesen worden. Es resultirt namentlich aus dem letzten, daß wir auch der sonst so wohlklingenden Forderung: „der Arbeit ihr voller Ertrag", dieser Forderung, wie es scheint, der natürlichsten Gerechtigkeit, — dennoch nur unter erheblicher Einschränkung unsere Zustimmung ertheilen können. Allerdings, wenn die socialistische Werththeorie richtig ist, wenn es außer Zweifel steht, daß die Arbeit, und nur sie die Erzeugerin aller Werthe ist, so kann auch nur auf Grund gethaner Arbeit ein Anspruch auf Ertrag erhoben werden, ein Anspruch, der sich von selbst in den Grundsatz umsetzt: „Der volle Ertrag gehört der Arbeit!" mag dieser Ertrag nun in der Gestalt von Genußmitteln den einzelnen Arbeitern gleichmäßig zugetheilt werden, mag er als Productionsmittel wieder in den Besitz der Gesellschaft übergehen. Hat man dagegen ein gutes Recht, neben dem Arbeitswerth auch von einem Naturwerth der Dinge zu sprechen, so wird die socialistische Forderung: „Der Arbeit ihr voller Ertrag!" in ihrer Absolutheit hinfällig und behält nur relative Wahrheit. — Gibt es einen Naturwerth, so bleibt er den Dingen eigen, in welcher Form sie sich uns auch darstellen mögen, und so oft diese Form an demselben Dinge auch wechseln möge. Wer im Besitze eines Gebrauchsgegenstandes ist, hat also nicht bloß einen Arbeitswerth, sondern auch einen Naturwerth zu eigen. Gibt er diesen Gebrauchsgegenstand an den Arbeitsproceß hin, d. h. macht er ihn zu einem Productionsmittel, so hat er Mitanspruch an dem Ertrag der Arbeit, durch welche der ursprüngliche Gebrauchsgegenstand eine neue Form erhält, also zu einem neuen und gegen früher werthvolleren Gebrauchsgegenstand umgewandelt wird (Wolle und Garn). Und zwar hat er thatsächlich Anspruch auf den gesteigerten Werth, nicht bloß auf den bleibenden Naturwerth des Dinges und den Arbeitswerth desselben vor Eintritt in die neue Wandlung. Er hat meiner Ueberzeugung nach diesen Anspruch, auch ohne daß hier sofort das „Risico", wie es gewöhnlich geschieht, oder auch eventuell „die zwecksetzende Thätigkeit des Besitzers als Arbeitsgebers", wie es Franz Mehring thut, herbei-

gezogen zu werden brauchen. Er hat keinen Anspruch [illegible] da-durch, daß er sich des ungeschmälerten Gebrauchs seines Eigentums zu Gunsten des Arbeitsprocesses entäußert, eine Entäußerung, durch welche zum Besten der Gesellschaft eine ganze Reihe von Neuwerth schaffenden Thätigkeiten erst geweckt werden. Einer solchen Handlungsweise aber nackten Egoismus unterzuschieben, ist geradezu tadelnswerth. Mag die Aussicht auf bessere und höhere Verwerthung des Besitzes immerhin ihre Rolle spielen, nackter Egoismus ist es doch nicht. Ein Landwirth mit 120,000 M. könnte in jeder Mittelstadt unseres Vaterlandes ein durchaus behagliches Dasein führen, wenn er auch nur 4% von dem in Staatspapieren angelegten Vermögen zöge. Aber er pachtet, stellt die Kautionssummen und vom Reste des Seinigen das Betriebscapital; schafft sich also Sorgen, wird abhängig vom Geschäft bei durchschnittlich wenig besserer Verzinsung des Capitals, warum? weil er arbeiten, sich nützlich machen will! Und dieser Mann, der zunächst ganz gegen das Gebot des nackten Egoismus sein persönliches Behagen daran gibt und menschliche Arbeitskraft in weiteren Kreisen durch die Dahingabe seiner Mittel in den Arbeitsproceß sollicitirt und lohnend macht, sollte nicht auch ein Recht auf den etwaigen Mehrertrag haben, als ihn die einfache Verzinsung des Capitals geboten haben wird? Mir steht das außer Zweifel. „Das Einkommen von Besitz ist eine nothwendige Folge der privaten Vermögensrechte, insbesondere des Sondereigentums", sagt A. Held[1]). — Eben deshalb nun, um sich ganz sicher zu setzen, erklärt der Socialismus den Naturwerth nicht bloß für Nichtwerth, so daß der Rohstoff eben auch nur den an ihm gegenständlich gewordenen Arbeitswerth darstellt, sondern er erklärt auch alle Naturerzeugnisse, alle von der Natur gebotenen Gebrauchsgegenstände an sich und durch sich selbst für Gesellschaftseigentum, so daß auch die erste Bearbeitung nicht das Recht des persönlichen Besitzes für den Arbeiter involvirt, und es bedarf wol nicht erst des Hinweises darauf, daß ja alle Productionsmittel in letzter Instanz Naturerzeugnisse sind. Aller Productionsmittel erstes und hauptsächliches ist nun der Grund und Boden. Darum ist's Dogma

1) a. a. O., S. 68.

des Socialismus: „Wie Luft und Wasser, so sind Grund und Boden Gemeinbesitz, Gesellschaftseigentum.“ „So lange die Menschen“, heißt es, „noch im Naturzustande lebten, so lange ihre Bedürfnisse in qualitativer Hinsicht noch wenig ausgebildet waren und sie mit dem, was ihnen die Natur direct bot, sich zufrieden stellten, incommodirten sie sich nicht und glaubten deshalb auch nicht nothwendig zu haben, ein specielles Anrecht auf den Boden geltend zu machen. Bald aber kamen egoistische Triebe zum Vorschein, die zuerst gegen die Thierwelt und dann auch gegen die Mitmenschen selbst sich äußerten. Umzäunungen wurden angebracht, Gräben aufgeworfen, Maßregeln, deren Bewährung allmählich die Kühnsten und Kräftigsten zu räuberischen Ueberfällen anreizten. Verloren sie, so zogen sie sich zurück hinter ihre Verschanzungen, und war der Erfolg des Ausfalls ein günstiger, so fügten sie das so geraubte Terrain dem ihrigen bei. Einzelne wie ganze Stämme bekriegten sich solcher Art, das Grundeigentum bildete sich infolge dessen aus, gieng vom Vater auf den Sohn über und regulirte sich im Laufe vieler Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag. (?) Insofern nun der Raub, also die rohe Gewalt (?), dem Grundbesitztum seine Entstehung gegeben, gibt das wahre Recht, das Naturrecht, demselben auch keine Sanction. Denn gleich wie die Luft und das Wasser Gemeingut sind, so ist auch der Boden Gemeingut. Kein Mensch hat ihn gemacht, kein Mensch hat darum auch ein Anrecht auf ihn. Nur auf die Früchte, welche diese Erde hervorbringt, kann der Mensch ein Recht geltend machen, sobald er Arbeit zur Erzielung derselben verwandt hat. Alles Wildwachsende dagegen gehört allen, weil es keinem gehört.

‚Wenn das Privateigentum an Land‘, sagt John Stuart Null, ‚dem allgemeinen Nutzen zuwiderläuft, so ist es ungerecht. Das Recht des Grundeigentümers an das Land ist der allgemeinen Politik des Staates vollkommen untergeordnet.‘ Es fragt sich daher, ob das Eigentumsrecht an Grund und Boden innerhalb unserer heutigen Gesellschaft dem allgemeinen Wohl entgegenläuft, und ob dessen Beseitigung durch die Agrargesetzgebung als eine Nothwendigkeit betrachtet werden muß. — Schon auf mehreren Congressen der socialistischen Partei kam diese Frage zur Be-

sprechung. Der Brüsseler Congreß war es zuerst, der sich damit beschäftigte und die Meinung aussprach, „daß die ökonomische Entwicklung der modernen Gesellschaft es zu einer gesellschaftlichen Nothwendigkeit machen werde, Grund und Boden in gemeinschaftliches, gesellschaftliches Eigentum zu verwandeln'. Ihm folgte dann der Baseler Congreß, dessen Beschlüsse beziehentlich der Grund- und Bodenfrage mit der Brüsseler Resolution so ziemlich identisch sind. Auf dem Stuttgarter Congreß endlich, der im Jahre 1870 gehalten ward, wurde ein von Bebel in ganz gleichem Sinne abgefaßter Beschluß angenommen, und was dann gewissermaßen als Ergänzung des Ganzen angesehen werden kann, ist der von Liebknecht im Jahre 1874 veröffentlichte Vortrag über „die Grund- und Bodenfrage", eine Broschüre, in welcher in äußerst klarer und präciser Weise, mit Hülfe von interessanten Belegen, die Unhaltbarkeit der jetzigen Agrarverhältnisse dargethan und nachgewiesen wird, daß die Baseler Beschlüsse, die seiner Zeit infolge ihrer bestimmten Forderungen sogar im eigenen Lager böses Blut erregten, in dem Stand der Landfrage ihre volle Berechtigung finden. — So ist denn unter den Socialisten die Grund- und Bodenfrage eigentlich keine Frage mehr, theoretisch ist sie bei ihnen gelöst, es fehlt nun nur noch, und das ist allerdings die Hauptsache, die praktische Ausführung." So Herr Dr. Lehn in „N. Gesellschaft", S. 341. 342. — Die praktische Ausführung ist allerdings — die Hauptsache! — aber es scheint, als erhielten die Socialisten Bundesgenossenschaft, durch welche der Weg zur praktischen Ausführung gebahnt wird. Voran ein Adolf Samter, der schon die Entschädigungssumme für die Bauern berechnet, und unter Abwicklung der Geldfrage auch über andere politische und wirtschaftliche Bedenken hinwegzuheben weiß, und zur Seite Pfarrer Todt, der — offenbar von Liebknechts Broschüre beeinflußt — über die sittlichen Bedenken Beruhigung ertheilen zu wollen scheint, denn — wenn er auch in seiner wunderlichen Art, zu nehmen und zu geben, einmal dem Socialismus das Recht bestreitet, das Neue Testament für seine Eigentumsidee zu verwerthen (S. 178), so findet er doch selbst wieder diese Idee, ob auch noch in unklaren Umrissen, im Neuen Testament zum Ausdruck gebracht,

(S. 180), und erklärt, daß, wenn das Neue Testament nicht ausreichen sollte, sie jedenfalls die Consequenz des alttestamentlichen Wortes (1 Mos. 1, 28) sein würden: „Füllet die Erde und macht sie euch unterthan, und herrschet über Fische im Meere und Vögel unter dem Himmel und über alles Thier, das auf Erden kriechet. Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben allerlei Kraut, das sich besamet auf der ganzen Erde, und allerlei fruchtbare Bäume und Bäume, die sich besamen, zu eurer Speise." Den Beweis dafür müssen wir uns freilich denken, und es dürfte ja wol auch nicht leicht die socialistische Eigentumsidee als Consequenz jenes Segenswortes zu erweisen sein. Oder folgert Pfr. Todt aus ihm etwa echt socialistisch, daß dem Ackerbauer, weil vom Boden nichts gesagt, sondern nur von Kraut und Bäumen geredet wird, nur ein Anspruch auf die durch die Arbeit erzeugten Früchte des Feldes gegeben werde, daß der Boden selbst aber nach wie vor Gesellschaftseigentum sei und bleibe? Nach der Stellung, die Pfr. Todt zur socialistischen Werththeorie genommen, muß man dies allerdings voraussetzen. Dem Theologen Todt ist aber zu bemerken, daß jenes Segenswort streng genommen nur dem Paradieseszustand angehört und für den dermaligen Weltlauf durch ein späteres Wort eine sehr erhebliche Modification erfahren hat. Für den dermaligen Verlauf gilt nämlich das Wort: „Verflucht sei der Acker um deinetwillen; mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen! Da ließ ihn der Herr aus dem Garten Eden, daß er das Feld bauete, davon er genommen ist." Wollte ich die Bibel, wie es Pfr. Todt thut, malträtiren und ihr ein Regulativ für die Behandlung volkswirtschaftlicher Fragen abpressen, so sollte es mir leicht werden, nachzuweisen, daß diese Worte in stricter Consequenz so wenig die socialistische Eigentumsidee begünstigen, daß sie vielmehr das Gegentheil, die directe Anerkennung des Privatbesitzes an Grund und Boden, enthalten. Der Acker mit seinen Dornen und Disteln, dem man im Schweiße des Angesichtes das Brot abringt, auf dem man sich nur mit Kummer nährt, dieser

Acker gibt offenbar in seinen Früchten keineswegs den vollen Ertrag der aufgewandten Arbeit. Er nimmt Schweiß auf in seinen Schoß, ohne zu lohnen. Kann die Gesellschaft nun Anspruch machen auf einen Boden, in den der Bebauer einen Ueberschuß an Arbeit versenkt hat? Auf Hoffnung für künftige Jahre? Ganz ungezwungen ergibt sich uns das, und doch liegt es in dem Bibelspruche nicht; er hat das nicht ausdrücken sollen; aber ob's auch im Bibelspruch nicht liegt, es ist an sich wahr, es ist eine unbestreitbare Thatsache, und in dieser Thatsache haben wir die beste Begründung des Anspruchs, das urbar gemachte Land in Privatbesitz zu nehmen und zu behalten. —

Pfr. Todt decretirt: „Es ist also ungerecht und zeugt von einer Verkennung des neutestamentlichen Geistes, wenn man die socialistische Idee der Verwandlung des Privateigentums an Grund und Boden in Gesamteigentum für eine verbrecherische, satanische erklärt. Mit ihr haben wir es allein zu thun und nicht mit jener berüchtigten Theilung aller Güter zu gleichen Portionen. Diese ist eine wahnwitzige Idee, deren Thorheit jedes Kind begreift, und welche von den Socialisten selbst nur verlacht wird. Aber jenem Gedanken des Gesamteigentums liegt wirklich ein tiefer sittlicher Gehalt zu Grunde.“ Obgleich ich also Gefahr laufe, der Verkennung des neutestamentlichen Geistes geziehen zu werden, erlaube ich mir dennoch die Ansicht zu äußern, daß die „socialistische Idee der Verwandlung des Privateigentums an Grund und Boden in Gesamteigentum“ zwar nicht gerade eine „satanische“ aber entschieden eine durch und durch „verbrecherische“ ist, ein Frevel an der Gesellschaft, der dem Hochverrath völlig gleichkommt. Wofür hat die Gesellschaft — und der Staat ist die organisirte Gesellschaft — zu allererst zu sorgen? Für die größtmögliche Behaglichkeit aller ihrer einzelnen Glieder oder für die Sicherstellung einer möglichst langen Lebensdauer der Gesamtheit? Doch wol für letzteres! Für die Dauer des Volkes gibt der Krieger sein Leben auf blutigem Felde, und „damit das Volk dauern könne“, dazu ist Grundbesitz in Privathänden nöthig. Daß ich den Auswüchsen dieses

Rechtes, namentlich dem Latifundienerwerb, damit nicht das Wort rede, bedarf wol kaum der Erwähnung. An den Leuten aber, deren Person von den Eltern her mit dem Grund und Boden, den sie bebauen, verwachsen ist, und die dies Verwachsensein wieder auf die Kinder übertragen — an ihnen hat das Volk seinen festen Bestand, jenes Felsgestein, aus dem der Quell der Verjüngung für die geistige und wirtschaftliche Kraft des Gesamtvolkes sprudelt. Ein Verwachsen der Person mit mobilem Capital wirkt Geiz und Wucher, mit dem Grund und Boden dagegen Treue und Liebe zum Heimatslande und zur Heimatsart. Engherzig und beschränkt, einseitig und herbe kann das Verwachsensein mit dem Grund und Boden machen, schlecht macht es nicht, und in der Behauptung, daß die Vaterlandsliebe für die Masse des Volkes — und die ackerbauende Bevölkerung ist die Masse unseres Volkes — eben darin ihre stärksten Wurzeln hat, sehe ich keine Versündigung gegen das Ideal. —

Daß die Socialisten mit der Grund- und Bodenfrage fertig sind, daß ein Liebknecht den Bauernstand beseitigen will und zu diesem Zwecke dem Staate die etwas modificirte Rolle des Expropriationsjuden anweist, ist erklärlich, darin liegt System. Riehl sagt: „Der Bauer ist die Zukunft der deutschen Nation" und der Socialist: „Eine Revolution machen, das können wir ohne die Bauern, aber die Früchte der Revolution zu sichern ohne die Bauern, das geht nicht." [1]) Beide Aussprüche decken sich. Und zum Ueberfluß möge hier noch ein Ausspruch des „Volksstaates" stehen: „Es ist unmöglich, daß unsere Partei zur entscheidenden Majorität gelangt, so lange uns der Bauer noch ferne steht. Nicht nur, daß er durch Fernbleiben die Sache des Volkes in empfindlichster Weise schwächt und lähmt, der Bauer ist heute noch die festeste, ja sagen wir die einzige zuverlässige Stütze der Reaction; er füllt selbst nach den großartigsten Ausbrüchen des Volksunwillens die Parlamente mit reactionären Majoritäten, er ist es im bunten Rock, der dem Proletarier, wenn er, zum äußersten gebracht, den Kampf gegen Unrecht und Tyrannei verzweiflungsvoll aufnimmt, zum Brudergruße das tödliche Blei hinübersendet in die freiheits-

[1]) Contzen a. a. O., S. 34.



flammende Brust.“ Sucht also der Socialist mit dem Bauernstande aufzuräumen — und sicherlich kann das kaum gründlicher geschehen, als mit der Wandlung des Privateigentums an Grund und Boden in Gesellschaftseigentum — so liegt darin System; wenn aber ein Socialreformer, der den Bestand der Gesellschaft durch seine Reform sichern zu wollen erklärt, der Lösung der Grund- und Bodenfrage im socialistischen Sinne kein principielles Nein entgegensetzt, sie überhaupt für discutirbar hält, ja wol gar für unverfänglich, so weiß der Mann entweder nicht, was er thut, er ist ein unklarer Kopf, oder er ist einer von jenen, die alles für diskutirbar halten und in der Kühnheit der Behauptungen stärker sind, als in der Solidität der Ueberzeugung. Wunderliche Reformer, die den Baum der Gesellschaft mit Stützen umgeben und seine Wurzeln untergraben! Ein wahres Glück ist es, daß wir Deutsche noch einen gutgestellten Bauernstand besitzen und ebenso weit von der Latifundienwirtschaft Englands, wie von der Parzellenwirtschaft Frankreichs entfernt sind! Und daß die zur Frohne auf die Staatsfelder „Gepreßten“ des Socialistenstaates, oder die fluctuirende Menge von Pächtern der Staatsländereien nach der Idee des Reformers Samter etwas ganz anderes sein werden, als unser jetziger Bauernstand, und daß in ihnen unserem Volke kein Ersatz des Verlorenen geboten werden wird, bedarf keines Beweises. In unserem freien Bauernstande mit dem freien, persönlichen Eigentum an Grund und Boden ist in glücklichster Weise jene Schwierigkeit überwunden, die man in früherer Zeit nicht zu heben wußte, sondern nur durch gesellschaftliche Gewaltacte, Sclaverei und Hörigkeit zu umgehen vermochte. Es vereinigt sich im freien Bauernstande das für die Gesamtheit Unentbehrliche, also von ihr zu Fordernde, mit dem Rechte und dem Willen des Einzelnen, d. h. die Nothwendigkeit mit der Freiheit. Die härteste Arbeit wird gethan, und — wird gern gethan, weil sie am Eigentum gethan wird, und der feste Volksbestand, die Seßhaftigkeit, ist gewonnen bei voller Freiheit der Einzelpersönlichkeit. Im Socialistenstaat wird die Feldarbeit, wie überhaupt alle schwere Arbeit, nur noch von „Gepreßten“ verrichtet werden, wie

uns ein genauerer Blick auf den Zukunftsstaat noch lehren wird, und die Samter'sche Mobilisirung des Bauernstandes ist so wenig eine Sicherung des Gesellschaftsbestandes, daß sie vielmehr seine fundamentale Lockerung und Aufwühlung, in letzter Instanz die Zersetzung unseres Volkes, genannt werden muß. —

Getrieben von dem richtigen Gedanken, „daß man Front gegen die Einseitigkeit zu machen habe, welche entweder alles dem Individualismus opfern oder alles dem Socialismus überweisen will, und daß nur diejenige Gesellschaftsordnung angemessen und demgemäß zu erstreben ist, welche beiden die Menschheit bewegenden Factoren gebürend Rechnung trägt", schreibt Adolf Samter sein Buch: „Gesellschaftliches und Privat-Eigentum als Grundlage der Socialpolitik". Beseelt dann von der Wahrheit, daß man, je mehr man sich gegen den unbedingten Individualismus erkläre, der die heutige Gesellschaft beherrsche, auch um so mehr sich hüten müsse, eine Gesellschaftsordnung herbeizuführen, die unbedingt dem Socialismus unterworfen sein würde — beseelt also von dieser Wahrheit, findet er, daß alle Gründe, welche für Einführung von gesellschaftlichem Eigentum neben dem privaten sprechen, auch für die Aufrechterhaltung von productivem Privateigentum neben dem gesellschaftlichen sprechen. Darum muß denn ebenso, wie die Einführung des gesellschaftlichen Eigentums nothgedrungen den Bodenbau (!) in letzter Instanz in die Hände des Staates legt, bei Aufrechterhaltung des productiven Privateigentums die Industrie, die lediglich durch dasselbe in Bewegung zu setzen ist (?), eben dem Privateigentum erhalten bleiben. Und so kommen wir denn zu dem Decrete: „Muß der Staat, um dem Gesellschaftsprincipe Rechnung zu tragen, in das wirtschaftliche Getriebe eingreifen, so muß um so mehr, um das Individualprincip zu wahren, der freien Erwerbsthätigkeit ausreichender Boden gelassen werden. Die Industrie fällt in der einzurichtenden Gesellschaftsordnung ebenso der Einzelthätigkeit anheim, wie die Gewinnung der Roherzeugnisse von dem Grund und Boden der Gesellschaft."[1]) Charakteristisch genug! Die

---

[1]) Adolf Samter, Gesellschaftliches und Privat-Eigentum, S. 136f.

Cohorten des Socialismus stellt wol das Land und der Bauernstand und nicht die Stadt und die Fabrikbevölkerung? — Um der Theorie willen also, daß es neben dem privaten ein gesellschaftliches Eigentum geben müsse, das jenem das Gleichgewicht halte, nun die Zersetzung des gesellschaftlichen Bestandes! Natürlich sollen die jetzigen Besitzer mit Geld entschädigt, d. h. flott gemacht werden; 22 Milliarden wird's Preußen kosten. — Die Behauptung, daß der Bauernstand bereits in der Auflösung begriffen sei, daß er dem Andrange des Capitals nicht mehr widerstehen könne, daß der Kleinbauer unrettbar dem Proletariat entgegentreibe, oder wol schon Proletarier sei, ist eine starke, tendenziöse Uebertreibung socialistischer Federn, und bedauerlich ist's, wenn Socialreformer derselben Uebertreibung sich schuldig machen. Die Landwirtschaft ist seit Jahren allerdings manigfach nothleidend, nothleidend durch eine in vieler Hinsicht verkehrte, wirtschaftliche Gesetzgebung, aber der Bauernstand — und Landwirtschaft und Bauernstand sind auch noch zweierlei Dinge — ist keineswegs in der Auflösung begriffen, sondern man muß vielmehr sagen: eben jetzt erst hat er sich consolidirt und beginnt in reichem Maße die Frucht der vielen Befreiungen und Ablösungen, welche die letzten 30 bis 50 Jahre ihm gebracht haben, zu ernten. Gewöhnlich führt man Posen, das Eisenacher Oberland, einzelne Gegenden Hessens zum Beweise des Rückganges an; aber die weiten Strecken in deutschen Landen, wo der Bauer gut sitzt und trotz der Hypotheken auf seinem Gute noch lange kein Angriffsobject des Expropriationsjuden ist, nennt man nicht. Wo der Boden freilich so dürftig ist, daß er nur als Nebeneinnahmequelle gelten kann, da ist Haus und Hof bald in der Hand des Wucherers, der Scheineigentümer an der Stelle des Frohnknechtes, und nur die Einführung gewinnbringender Industrie könnte hier eine Besserung schaffen. — Warlich nicht das kann die Aufgabe socialer Reformbestrebungen sein, auf Mittel zu sinnen, wie Grund und Boden in Gesellschaftsbesitz verwandelt werden kann, sondern wie man den Bauernstand schirmt und schützt, vor Uebergriffen des Capitals bewahrt, zu größerer Selbständigkeit und stärkerem Selbstbewußtsein in der Erkenntnis seiner Bedeutung für das Volksleben empor-

hebt. Vor allem wir Geistliche haben an der Erhaltung dieses Standes das lebendigste Interesse. Zeigt er sich doch in einer Zeit der Kirche durchweg treu, wo die Treue der oberen und untersten Schichten unseres Volkes mindestens sehr wankend geworden, wenn nicht schon ganz geschwunden ist. —

Der Socialismus sucht seine Forderung, Grund und Boden zum Gesellschaftseigentum zu machen, damit zu begründen, daß „das wahre Recht, das Naturrecht, dem Privatbesitz an demselben die Sanction versage, daß nach ihm vielmehr Grund und Boden Gemeingut sei, wie Luft und Wasser". Lassen wir das Naturrecht, jenes zweifelhafteste aller Rechte, bei dem man sich gerade so viel denken kann, als man sich nicht zu denken braucht, ganz und gar beiseite, so spitzt sich für uns die Frage dahin zu: „Gab es Privateigentum an Grund und Boden vor Bildung der Gesellschaft, oder war die Gesellschaft da, ehe es zum Privatbesitz an Grund und Boden kam?" eine Frage, die nicht aprioristisch, sondern nur inductiv, auf Grund sorgfältigster historischer Forschung gelöst werden kann. Es ist unschwer zu erkennen, daß die oben gebotene socialistische Darstellung selbst ein Zeugnis ist, daß erst mit dem Uebergang von Grund und Boden in Privatbesitz die Gesellschaft sich gebildet hat, denn weder die Jäger- und Nomadenhorden mit ihren gemeinsamen Jagd- und Weidegründen, noch das Gesellschaftsabstractum der Socialisten, das aller geschichtlichen Entwicklung zum Trotz als Inbegriff alles Rechtes gedacht wird, sind die wirkliche, in Volk und Staat organisirte Gesellschaft. „Denkt man sich", schreibt Contzen[1], „eine Phase der Menschheits-Entwicklung, die man als eine Art Naturzustand ansehen könnte, so wird doch immer noch ein Unterschied bestehen in der Art und Weise, wie zwei Menschen ihre Herrschaft über die Naturerzeugnisse ausüben. Haben z. B. zwei Menschen, möglicherweise außer allem Connex mit einander, mehr Früchte gepflückt, als sie verzehren können, so wirft der eine, der Sorglosere, den Rest weg, während der andere sie aufbewahrt. Letzterer hat somit Gegenstände in den

[1]) a. a. O., S. 83.

Händen, auf die er jeder Zeit direct einwirken kann. In diesem Falle sind Besitz und Eigentum eins. Complicirter werden die Verhältnisse, wenn der Fleiß größer, die Sparsamkeit sorglicher, mit einem Wort die Arbeit entschiedener auftritt. Dann eignen sich einzelne Individuen nach und nach immer mehr Befriedigungsmittel an, als sie selbst für den Augenblick und für sich allein bedürfen, während andere dem Naturzustande näher bleiben und jenen die Früchte ihrer Arbeit nicht gut streitig machen können. Wollten sie das auch, so würden sie daran durch das natürliche Interesse des Arbeitsamen und durch dessen Verbindung mit Gleichgesinnten verhindert. Indessen kann der Sparsame dem anderen Ergebnisse seiner Arbeit, wie z. B. Jagd- und Ackergeräthe, theilweise zur Benutzung überlassen, so daß dieser sie zwar inne hat, aber nicht als das Seine, sondern bloß zur Nutznießung, für die, setzen wir hinzu, er dem Eigentümer wieder vom Arbeitsertrag zu geben oder sonst eine Leistung zu vollbringen hat. „Hiemit", fährt Contzen fort, „theilt sich der Begriff ‚Eigentum' vom Begriff ‚Besitz'". Folgerichtig ist also der Begriff von ‚Mein und Dein' aus der menschlichen Natur und aus dem gesellschaftlichen Leben der Menschen hervorgegangen. So erklärt es sich, wie das einfachste und doch zugleich umfassendste und wichtigste aller Rechte, das Eigentum, sich auch historisch zu einer so hohen Bedeutung hat herausbilden müssen. Seine Marksteine beim Grund und Boden sind zu Bausteinen geworden für jenen großen Tempel der Gesetzesordnung, der die Menschheit schützen soll." Wie alt aber das Privateigentum von Grund und Boden ist, und daß seine Entstehung mit den ersten Anfängen der Gesellschafts- und Rechtsbildung auf das engste sich verbindet, dafür möge ein Zeugnis aus der Völkerkunde zum Beweise dienen. In Oskar Peschels „Völkerkunde" (S. 250) heißt es: „Wo irgendwo auf Erden der Mensch zu Brauch oder Genuß eine Sache ergriffen hatte, da hielt er sich von jeher für ihren Eigentümer. Ein Beobachter wie Appun, der viele Jahre unter den Eingeborenen Guayana's gelebt hat, versichert, daß die Habe des Einzelnen von allen Mitbewohnern einer Hütte heilig gehalten werde. Aber sebst Vorstellungen vom Recht an unbeweglichen Sachen

finden sich in einer sehr frühen Zeit. Bei Jägern gilt das Revier immer als Gesamteigentum der Horde. Flüsse, Wasserfälle, Berge, Felsen und Bäume werden als Grenzzeichen bei den Brasilianern benutzt. Bei den Australiern, auf welche die ältere Völkerkunde am tiefsten niederzublicken pflegte, wurde das Eigentum an Grund und Boden streng beachtet. Benikong, ein Eingeborener von Neu-Süd-Wales, hatte die Insel Memel von seinem Vater geerbt und gedachte sie einem Freunde zu vererben. (Also reines Privateigentum.) Es kommen sogar Theilungen des Erbes bei Lebzeiten unter ihnen vor, und so streng wurden die Rechte des Eigentümers geachtet, daß niemand ohne Erlaubnis auf dessen Gebiete Bäume fällen oder Feuer anzünden durfte. Zustände, wo unter Menschen Eigentum nicht unterschieden worden wäre, liegen also jenseits der Grenze unseres Forschens, und wo der Acker von seßhaften Bewohnern bebaut wird, da sorgt man bereits für eine scharfe Theilung der Fluren. Unter den alten Bewohnern von Cumana am caribischen Golfe sahen die Spanier die Felder mit baumwollenen Schnuren abgegrenzt und jede Verletzung dieser Schranken wurde als Frevel angesehen." In der That: ohne Privateigentum an Grund und Boden keine Organisation der Gesellschaft, denn ohne dasselbe keine Seßhaftigkeit, jene nothwendige Vorbedingung gesellschaftlicher Entwicklung von dem Ackerbaustaat an, dessen Bauern noch ihre eigenen Handwerker sind, bis zur Mannigfaltigkeit der Arbeitstheilung im gegenwärtigen Culturstaate. Ja, diese Arbeitstheilung, diese so unendlich manigfaltige Erwerbsmöglichkeit, wie sie in unserer Zeit sich bietet, ist die strikte Folge der Entstehung des Privateigentums an Grund und Boden. Was nach den Socialisten ein himmelschreiendes Unrecht sein soll, ist zum wohlthätigsten Zwang für die stark sich mehrenden Völker geworden, und jedenfalls finden wir keinen Urzustand, auf dem eine organisirte Gesellschaft als Besitzerin von Grund und Boden erschiene. Späteren Zeiten gehört das an, und wir haben dann künstliche und erkünstelte Verhältnisse vor uns, die ein Oskar Peschel ganz richtig mit den Worten verurtheilt: „Zu den Ueberschwenglichkeiten despotischer Reiche gehört es, wenn die Krone auch in so dichtbevölkerten Gebieten, wie

im britischen und malayischen Indien zum alleinigen Eigentümer von Grund und Boden erhoben, das Land aber an die Unterthanen nur verpachtet wird. Auch im alten China bestand diese Staatseinrichtung. Ebenso war zur Incazeit in Peru kein Eigentum denkbar, denn es herrschte dort eine strenge Gütergemeinschaft oder besser, es gab nur einen einzigen Eigentümer, der Sonnensohn, der durch seine Beamten die Frohndienste den Unterthanen auferlegte und alle Erzeugnisse der Arbeit wieder unter sie vertheilen ließ." — Auch da, wo erobernde Stämme die eroberten Ländereien den zu Ansiedelungen vereinigten Dorfverbänden als Gemeinschaftseigentum übergeben, gieng sehr bald das Gemeinschaftseigentum in Sondereigentum über, und nur gemeinsame Waldungen und Weiden zeugten noch von dem anfänglichen Verhältnisse. „In den alten freien Dorfmarken pflegte jeder Familienvater bei der ersten Ansiedelung ein gleich großes Ackerlos ursprünglich nur zur Benutzung zu erhalten. Meistentheils wurde diese Verlosung jedoch nicht wiederholt. Und dann gieng das getheilte Ackerland nach und nach in Sonderbesitz der einzelnen Genossen über" [1]) — sicherlich nicht zum Nachtheil der Volksentwicklung. — Dem socialistischen Geschwätz endlich gegenüber, daß nur die rohe Gewalt, der Raub, dem Grundbesitztum die Entwicklung gegeben habe, läßt sich an der Hand der Völkerkunde und der Geschichte nachweisen, daß es seine Entstehung vielmehr der Arbeit am Boden verdankt. Raub an unbebautem, herrenlosem Boden kann es selbstverständlich nicht geben, oder man müßte an das socialistische Gesellschaftsabstractum, an die Präexistenz der Gesellschaft vor ihrer Realisirung glauben. Dieser präexistenten Gesellschaft gegenüber würde dann auch das Pflücken der wildgewachsenen Früchte ein Raub zu nennen sein. Thun dies die Socialisten nicht, so können sie auch die Besitzergreifung herrenlosen Bodens keinen Raub nennen. Erst nach der Bebauung kann er Gegenstand des Raubes werden, und erst das bebaute Land reizt dazu an. Mit anderen Worten: Grundeigentum muß da sein, ehe von räuberischen Einfällen und Uebergriffen geredet werden

[1]) Maurer, Geschichte der Dorfverfassung, S. 136.

kann. Also der Arbeit am Boden verdankt es seine Entstehung, und die nach socialistischer Darstellung „im egoistischen Triebe angebrachten Umzäunungen und aufgeworfenen Gräben" sind nur zum Schutze der Arbeit angebracht und aufgeworfen worden. Derjenige von den Furbes (ein seßhafter Negerstamm im Innern Afrika's), der, fleißiger als seine Stammesgenossen, einmal den Dünger seiner Hausthiere nicht mehr verbrennen, sondern auf den Acker schaffen und einackern wird, hat gewiß dadurch das Recht gewonnen, sein besser cultivirtes Feld durch recht deutliche Marken von dem schlechteren Lande abzuschließen. In seinem Markstein sieht er den Schutz seiner Arbeit.

VII. Der Gang unserer Auseinandersetzung hat uns hiemit auf die Eigentumsfrage überhaupt geführt, und in dieser Allgemeinheit ist sie nicht bloß eine volkswirtschaftliche, sondern eine sittlich-religiöse Principienfrage. Die erregtesten Debatten werden jetzt um ihre Beantwortung geführt, und der communistisch-socialistische Gedanke hat in Kreisen Eroberungen gemacht, die ihm bisher vollständig verschlossen gewesen sind. Aus dem Geiste des Christentums heraus soll eine neue Eigentumsordnung geboren und das alte römische, heidnische Eigentumsrecht überwunden werden. Die Lorbeeren, welche Pfr. Todt sich mit seinen exegetischen Gewaltthaten erworben hat, werden auch von anderen lebhaft erstrebt. Unkraut wuchert. Abgesehen davon, daß z. B. Missionsinspector Wangemann, um dies nebenbei zu bemerken, aus der Weißagung des sterbenden Jacob herausinterpretirt, daß „dem Seherauge des Erzvaters die mit der Anhäufung der Schätze verbundenen Gefahren des Großhandels (!) und der Großindustrie (!) nicht entgangen waren", unterstützt ein Herr Dr. Stoll sein Verlangen nach einem christlichen Eigentumsrechte mit dem Spruche 1 Kor. 1, 30: „Christus ist uns gemacht von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung", ihn dahin wendend, daß „uns Christus eben nicht bloß zur Weisheit und Heiligung, sondern auch zur Gerechtigkeit gemacht sei"!! Zur Gerechtigkeit! und darum sind wir also verpflichtet, eine Revision der Eigentumsverhältnisse vorzunehmen? Dr. Stoll hat wohl niemals etwas von der Bedeutung des Wortes „Gerech-

tigkeit" im biblischen Sinne gehört. — Pfr. Todt gibt dem „christlichen Eigentumsrecht" dann dadurch wieder eine sattere Farbe, daß er ihm das Wort „germanisch" voranstellt, und predigt nun ein germanisch-christliches Eigentumsrecht im Gegensatz zum römisch-heidnischen, bedenkt dabei aber nicht, daß er mit dem „germanisch" wieder in's Heidentum zurückstolpert. Das altgermanische Recht ist nicht um einen Deut christlicher als das römische. Es hat seine edeln humanen Seiten; aber hat das römische Recht diese nicht? Dient das römische Recht, oder richtiger, kann das römische Recht dem Egoismus des Individuums dienen, so dient das altgermanische dem Egoismus der Körperschaft, einem Egoismus, der sich in der Geschichte viel zäher und nachhaltiger erwiesen hat, als der Egoismus des Einzelnen. Mit solchen Schlagwörtern ist's allüberall nicht gethan.

Held sagt [1]): „Das Sondereigentum ist keine natürliche und absolute Nothwendigkeit, aber eine Institution, die sich bei allen Culturvölkern eingebürgert und ausgebildet hat, weil sie jedenfalls der menschlichen Natur entspricht und erfahrungsgemäß die stärkste Vermehrung, sowie beste Erhaltung der wirtschaftlichen Sachgüter sichert." Die Thatsache, daß das Sondereigentum sich bei allen Culturvölkern eingebürgert und ausgebildet hat, liegt vor aller Augen; aber auch den Naturvölkern ist, wie die Völkerkunde zeigt, das Sondereigentum nichts fremdes, und es beobachten dort Sitte und Brauch dieselben Rechtsnormen, wie bei den Culturvölkern das geschriebene Gesetz. Entstehung und Entwicklung des Sondereigentums zeigen sich auf dem weiten Erdenrunde im wesentlichen gleichartig. Diese Gleichartigkeit wäre unerklärlich, wenn es nicht, wie Held sagt, der menschlichen Natur entspräche, Sondereigentum zu bilden. Was aber der menschlichen Natur entspricht, ist sicherlich eine natürliche und, wenn nicht absolute, so doch für die irdische Entwicklung der Menschheit unbedingte Nothwendigkeit. „Gütergleichheit sowol, wie Gütergemeinschaft sind mit einem sittlich entwickelten Zustande der Menschheit durchaus unverträglich", sagt

[1]) a. a. O., S. 68.

Rothe[1]). Das Sondereigentum erweist sich durch die Allgemeinheit seines Bestandes und die Gleichartigkeit seiner Entwicklung, sowie durch seine Unentbehrlichkeit für eine höhere Entfaltung des sittlichen Lebens der Menschheit als das Vernunftgemäße. Ist es mindestens sehr zweifelhaft, daß mit Aufhebung des Sondereigentums auch die menschliche Selbstsucht ausgerottet sein würde, weil, wie man sagt, sie dann keine Nahrung mehr hätte, so steht es jedenfalls außer allem Zweifel, daß mit dieser Aufhebung viele der schönsten Blüten echter Menschlichkeit und wahrer Sittlichkeit aus dem äußeren und inneren Leben der Einzelnen getilgt sein würden. Was an Gleichmäßigkeit des Lebens möglicherweise zu gewinnen wäre, würde an Schönheit des Lebens verloren gehen. Es ist unzweifelhaft, daß am Sondereigentum und durch dasselbe Individualität und Charaktereigentümlichkeit, Willenskraft und Erfindungstrieb in ihrer Entwicklung und Ausbildung wesentliche Förderung erfahren haben, und zwar — wohlverstanden — am Sondereigentum als Productionsmittel, nicht als Genußmittel. Die Verwandlung alles Sondereigentums in Gesellschaftseigentum würde die Rückentwicklung unserer Culturvölker von der Individualität und dem starken, bewußten Personleben ihrer Glieder zum dunkelen Massengefühl und der socialen Apathie des alten Tjunkavolkes bedeuten, das wol mit seinen Inkas sterben konnte, aber eine so winzige Schaar stark ausgeprägter Persönlichkeiten, wie sie ihm in den spanischen Eroberern entgegentrat, nicht zu besiegen vermochte. — Folgert die Ethik mit Recht aus dem natürlichen Selbsterhaltungstriebe ein Recht und eine Pflicht der Selbsterhaltung, so kennt sie auch als weitere Consequenz dieses Rechtes und dieser Pflicht das Recht des Eigentumserwerbes, ja die Pflicht desselben, von selbstverständlich für das Individuum, und nicht etwa bloß für die Gesellschaft; ist doch der Selbsterhaltungstrieb zunächst ein individueller und kein Gesellschaftstrieb. Dies ist die auch von der Ethik anzuerkennende, berechtigte Selbstsucht, die dem Menschenleben jene Spannung gibt, durch welche nach dem Nationalökonomen die „stärkste Vermehrung sowie beste Erhaltung der wirtschaftlichen

[1]) Rothe, Ethik § 1041; Bd. IV, S. 297.

Sachgüter gesichert" und, nach dem Ethiker „die Natur im weitesten Sinne der Geistesmacht des Menschen unterworfen wird", wodurch dann wieder das Personleben desselben eine Steigerung erfährt. „Freiheit, Unumschränktheit und Ausschließlichkeit sind stets und überall die Attribute des rechtmäßigen Eigentums gewesen", sagt Contzen. „Es ist daher eine durchaus unzulässige Annahme, daß es dem Staate, der selber erst zum Theil seine Grundlage im Eigentum und im Bedürfnis, dasselbe zu schützen, hat, möglich und erlaubt sei, das Eigentum selbst wieder aufzuheben und abzuschaffen. Ein solcher Versuch müßte nothwendig daran scheitern, daß derselbe mit der Aufhebung aller besonderen Persönlichkeit der Staatsbürger endigen und damit eine unerläßliche Bedingung menschlichen Zusammenlebens ebenso vernichten würde, als wenn der Staat z. B. das gleichfalls aus der Natur der Menschen und der menschlichen Gesellschaft hervorgegangene Institut der Ehe, das elterliche Verhältnis 2c. aufzuheben gedächte [1]).

Das Christentum fand das Sondereigentum an Mobilien und Immobilien vor und acceptirte einfach diesen Bestand. Hätte es Gesellschaftseigentum vorgefunden, so würde es auch mit dieser Form sich auseinanderzusetzen gewußt haben; aber Gesellschaftseigentum zu fordern und zwar als Consequenz des christlichen Geistes, daran haben weder Christus noch seine Apostel je gedacht. Das Neue Testament spricht von Reichen und Armen als einem thatsächlichen Verhältnis; von einer radicalen Aufhebung dieses Verhältnisses sagt es nichts, vielmehr bekundet die Art, wie es redet, daß das Verhältnis als dauernd vorausgesetzt worden ist. „Arme habt ihr allezeit bei euch", spricht der Herr, und sein Apostel: „Den Reichen von dieser Welt gebiete, daß sie nicht stolz seien, auch nicht hoffen auf den ungewissen Reichtum, sondern auf den lebendigen Gott, der uns dargibt, reichlich allerlei zu genießen; daß sie gutes thun, reich werden an guten Worten, gerne geben, behülflich seien, Schätze sammeln, ihnen selbst einen guten Grund auf's Zukünftige, daß sie

---

1) Contzen a. a. O., S. 84.

ergreifen das ewige Leben." Die Stelle aber: „Wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr, sondern arbeite und schaffe mit seinen Händen etwas gutes, auf daß er habe zu geben den Dürftigen", ist ein unwiderlegbarer Beweis, wie wenig der Apostel daran dachte, die gesellschaftlichen Schäden nach socialistischem Recept heilen zu wollen. Dem Socialismus ist die Uebelthat — Diebstahl — ausschließlich eine Schuld der Gesellschaft, eine Folge ihrer schiefen Besitzverhältnisse, von einem radicalen Bösen in der Menschenbrust weiß er nichts. Der Apostel dagegen denkt nicht daran, durch eine große, allgemeine Wandlung der Besitzverhältnisse das Verbrechen bannen zu wollen, denn er kennt besser seine letzte Quelle; wol aber verkennt er nicht, daß sehr häufig die Noth des Lebens sein Hervorquellen veranlaßt. Darum sagt er zum belehrten Gewohnheitsdieb einfach: „Arbeite und sei ein redlicher Mann, und — damit die Gesellschaft immer mehr von dem Schaden des Diebstahls geheilt werde, so theile dem Dürftigen mit, daß nicht die Noth ihm zur Versuchung werde." Das ist das echt christlich-sociale Recept, warlich kein socialistisches. Selbst arbeiten und nicht den Mehrbesitz der anderen als ungerechten Raub ansehen, und vom eigenen Erwerb abgeben zur Linderung der Noth — das ist's! Und bei dieser Lehre ist die christliche Kirche bisher zu ihrem Heile verblieben, und wer ihr eine andere Lehre aufdrängt, stürzt sie in's Verderben. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", hat der Herr gesagt, nach dem sie sich nennt. Und nun stelle man daneben die anderen Sprüche desselben Apostels 1 Thess. 4, 10—12 und 2 Thess. 3, 11. 12 und die exegetische Gewaltthat, die Pfr. Todt an ihnen verübt, um nur ja dem Apostel socialistische Gedanken aufzuhängen. „Ringet danach", heißt es, „daß ihr stille seid und das Eure schaffet und arbeitet mit euren eigenen Händen, wie wir euch geboten haben, auf daß ihr ehrbarlich wandelt gegen die, die draußen sind und ihrer keines bedürfet. — Und da wir bei euch waren, geboten wir euch solches, daß, so jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen. Denn wir hören, daß etliche unter euch wandeln unordentlich und arbeiten nichts, sondern treiben Vorwitz. Solchen aber gebieten wir und ermahnen sie, durch unsern Herrn Jesum Christum, daß sie mit stillem Wesen arbeiten und ihr eigenes

Brot essen.“ Man lasse den Geist dieser Worte still auf sich wirken, und man wird empfinden, daß auch noch nicht einmal ein Hauch von socialistischem Denken in ihnen weht. Der Apostel spricht einfach gegen den frommen Müßiggang. Er fordert Fleiß und Treue von jedem in seinem Berufe; jeder, der es kann, soll sich selbst sein Brot verdienen und nicht von anderen nehmen. Das war der Sinn der Worte, als sie geschrieben wurden, das ist ihr Sinn noch heute. Sie können heute nicht mehr sagen, als sie damals sagten. Mehr in ihnen finden, heißt unterlegen, nicht auslegen. Pfr. Todt schreibt: „In dem ‚das eigene Brot essen‘, welches den müßiggängerischen Vielgeschäftigen und den Almosen erheischenden Tagedieben empfohlen wird, liegt doch zugleich die Aufstellung eines apostolischen Grundsatzes, der sein Licht ebenso auf das wirtschaftliche Gebiet wirft. Das eigene Brot essen wird überhaupt als sittliche Pflicht hingestellt; die ökonomische Unabhängigkeit wird proclamirt, d. h. (man staune!) das, was die Socialisten in unserer heutigen Gesellschaft vermissen und durch ihren künftigen Volksstaat einführen wollen, wird hier bestätigt (!) .... Der Socialist behauptet, daß in der Productivgenossenschaft erst das individuelle Eigentum in seiner wahren, vernünftigen Gestalt zur Erscheinung komme, weil sie den vollen Arbeitsertrag einführe, und das eigene Brot essen können wir ebenso gut auf den „vollen Arbeitsertrag“ anwenden, jenes socialistische Ziel gegenüber dem Lohn des jetzigen capitalistischen Productionssystems. Der Lohn von heute repräsentirt aber nicht den vollen Arbeitsertrag, das eigene Brot.“ So soll also der Apostel Paulus noch nebenbei die Fabrikverhältnisse der Gegenwart im Auge gehabt und im socialistischen Sinne beurtheilt haben! Warlich eine Musterexegese, ein verwerflicher, sophistischer Misbrauch der heiligen Schrift. So soll durch das Wort „eigen“, welches doch nur den Selbsterwerb des Brotes ausdrückt, auch der socialistische Anspruch auf den vollen Arbeitsertrag ausgedrückt sein! Warum sagte Paulus, wenn er auf Socialreformen sinnen wollte, statt dieses für die Empfänger des Briefes unverständlichen Räthselwortes nicht lieber verständlich und den Zeitverhältnissen entsprechend: „Ihr Herren dürft euch nicht von der Arbeit eurer Sclaven nähren! Alles, was sie erwerben, ist ihnen eigen, auch wenn

sie mit euren Mitteln und an eurem Eigentum erworben haben"? Und wenn das nicht, wie nahe hätte es den Aposteln gelegen, auf die socialen Verhältnisse des Alten Testaments, die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, zurückzugreifen, wenn ihnen nicht der Gedanke, auf das wirtschaftliche Gebiet direct einzuwirken, völlig fern gewesen wäre! — Mit dem Gebot der Bruderliebe und der Lehre „Alles Gut ist Gabe Gottes" und „Die Besitzer sind Haushalter" hat das Christentum schon die größten socialen Wandlungen bewirkt und wird sie auch ferner bewirken; das Christentum aber für eine bestimmte wirtschaftliche Doctrin durch falsche Deutung biblischer Worte engagiren, heißt das Christentum herabziehen. Wir werden bei Besprechung der Reformen darauf noch einmal zurückzukommen haben.

Socialismus ist Communismus, denn Communismus ist nicht Gütertheilung, sondern Gütergemeinschaft, genau dasselbe, was der Socialismus durch seine Umwandlung des Privateigentums an Grund und Boden und andern Arbeitsmitteln in Staats- und Genossenschaftseigentum erreichen will. Communismus und Socialismus unterscheiden sich nur dadurch, daß jener der engere, dieser der weitere Begriff ist, daß jener nur die Thatsache des Gemeinbesitzes ausspricht, dieser aber auch den Gedanken der Organisation der Arbeit am Gemeinbesitz enthält. — Es läßt sich nicht leugnen, daß wiederholt und in verschiedener Form communistische Ideen und Bestrebungen in der christlichen Kirche sich geltend gemacht haben, und zwar immer unter der unberechtigten Behauptung, damit dem Geist des Christentums erst völlig zu genügen. Schon die erste christliche Gemeinde zu Jerusalem mit ihrer partiellen Gütergemeinschaft beweist durch ihre Vereinzelung unter den anderen urapostolischen Gemeinden, daß ihre wirtschaftliche Verfassung durchaus nicht als die nothwendige Consequenz des christlichen Geistes von den Aposteln angesehen wurde. Und die anderen communistischen Strömungen, ebenso oft in wilde Weltlust umschlagend, wie sie aus trüber Weltverachtung entstanden sind, können vor dem geläuterten Urtheil nur ihre äußere Verbindung mit der christlichen Gemeinschaft, nicht aber ihre Geburt aus dem christlichen Geiste beweisen. Hundeshagen sagt in dem angeführten Ar-

tikel*): „Als Element ascetischer Lebensordnung ruht der Communismus auf einer Auffassung der Probleme des sittlichen Lebens, auf einer Gesamtanschauung sittlicher Verhältnisse überhaupt, welche dem Wesen des Christentums fremd, ja schnurstracks entgegengesetzt sind. Mag man immerhin, durch gewisse Erscheinungen irregeführt, geneigt gewesen sein, das Gegentheil anzunehmen, so ist nichts gewisser, als die Behauptung: der Communismus ist samt der gesamten ascetischen Lebenspraxis, von welcher er einen Theil ausmacht, in seinem tiefsten Grunde das Product uralt heidnischer Weltanschauung." Hundeshagen hatte einen Communismus vor Augen, dessen Wurzel die Entsagung ist, nicht aber den heutigen, dessen Quelle die Begierde ist, und trotzdem gelten seine Worte auch für den heutigen, für den Communismus überhaupt. Er ist kein Erzeugnis des rein christlichen Bodens, sondern ein Product heidnischer Weltanschauung, von dem dieser Boden noch durchsetzt war und immer wieder durchsetzt wird. Das Heidentum bewegt sich zwischen den Extremen der Weltüberschätzung und der Weltverachtung, der wahnsinnigen Weltlust und des wahnsinnigen Weltekels. Gerade das leichte Umschlagen des ascetischen Communismus in wilden, zügellosen Genußcommunismus bis zur vollen Dahingabe des Geistes an die Begierde unter dem Aushängeschild der Freiheit, ist Zeugnis dafür, wes Geistes Kind der Communismus überhaupt ist. (Vgl. VIII, S. 105.) Das Christentum wirkt auch hier insofern erlösend, als es ebenso sehr die Weltüberschätzung als die Weltverachtung zu überwinden weiß, indem es den Menschengeist in Gott bindet, frei aber macht von sich und von der Welt. —

Keineswegs leistet also das Wort der Schrift irgend einem bestimmten Wirtschaftssystem auch nur indirect Vorschub, und die Erfahrungen, die man an den communistischen Bewegungen innerhalb der Grenzen der christlichen Kirche machen kann, nehmen gründlich gegen dieselben ein, und diese Erfahrungen bleiben auch den modernen communistischen Bestrebungen gegenüber in ihrem Rechte. In der Forderung aber endlich eines eigentümlich c h r i s t l i c h e n Eigentumsrechtes kann ich nur eine Beeinträchtigung der Weltmission des Christentums

---

1) Studien u. Kritiken 1845, S. 542.

sehen, unerachtet dessen, daß es ja noch gar nicht feststeht und überhaupt nicht leicht festzustellen sein dürfte, was denn eigentlich ein specifisch christliches Eigentumsrecht ist. Es gibt einen weiten Kreis in der Volkswirtschaft, auf welchen die Religion ihrer Natur nach keinen Einfluß gewinnen kann. Der eine, irre ich nicht, z. B. Ahrens in seinem „Naturrecht", findet in der altdeutschen Gemeindeverfassung schon den genügenden Ausdruck christlichen Geistes, der andere vielleicht gerade in der individualistrenden Form der Jetztzeit. Es geht damit, wie mit der Staatsverfassung. Nach Pfr. Todt entspricht die Republik am meisten dem christlichen Geiste, nach Prof. Thiersch der constitutionelle Staat. Es ist Gefahr, daß durch die allzu specielle Anwendung der Einfluß des Christentums überhaupt untergraben wird.

VIII. Versuchen wir uns die Verhältnisse des erstrebten Zukunftstaates einmal klar zu machen. Vergeblich würden wir eine eingehende Schilderung desselben in den Schriften der geistig bedeutendsten Führer der Partei suchen. Sie verhalten sich schweigsam und wissen wol warum. Sie überlassen es den kleineren Geistern, in utopischen Träumen zu schwelgen und ihre Traumbilder der gläubigen Menge vorzumalen. Ihnen, den Führern, ist's genug, die Phantasie der Kleinen durch die Brandraketen der Unzufriedenheit, die sie in die Herzen geworfen, und durch maßlose Verheißungen zur Rothglut entzündet zu haben. Entspricht für den Fall, daß die socialistische Revolution gelänge, der neue Staat doch nicht ganz den gehegten Erwartungen, sollte er sich namentlich als das Grab der Freiheit erweisen, so können die Führer sich schützen mit der Behauptung, daß sie ja über die Form dieses Staates im einzelnen nie eine Aufstellung gemacht hätten. Die Dinge hätten sich eben so entwickelt, so wie sie sich hätten entwickeln müssen. Die Losungen aber, welche ausgegeben sind, lauten: „Gleiche Last und Lust, Glückseligkeit, Freiheit, Gleichheit aller!"

Die Versuche, welche man — und namentlich auch in neuester Zeit — mit der Begründung socialistischer Gemeinwesen gemacht hat, können zu erneuten Versuchen wahrhaftig nicht anregen. So hatten, wie Roscher berichtet, die ersten Ansiedler in Massachussetts während der ersten sieben Jahre Gütergemeinschaft, doch

ließ sich das System überall nur kurze Zeit durchführen, und eine wirtschaftliche Blüte der Ansiedelungen trat erst nach Einführung des Privateigentums ein. Als die ersten virginischen Ansiedler im Jahre 1611 das System der gemeinsamen Arbeit, die „Joint-stook-compagny", verließen, wurde fortan in einem Tage soviel gethan, wie früher in einer Woche, oder drei Arbeiter leisteten soviel, wie früher dreißig.

Selbst in Neu-England war unter wackeren arbeitsgewohnten Menschen, die um des Glaubens willen so große Opfer gebracht, mit der Gütergemeinschaft fast ununterbrochen Hungersnoth verbunden, was sich nach Bancroft (Geschichte der Vereinigten Staaten) erst änderte, als man 1623 Privatgrundbesitz und 1624 Erbrecht eingeführt hatte. Aehnlich ergieng es der Secte der Herrnhuter zu Bethlehem in Pennsylvanien, die von 1742—1762 Gütergemeinschaft hatten, dieselbe aber aufhoben, als die Zahl der Colonisten zu groß geworden war."

Auch das socialistische Staatswesen der Inkaperuaner, auf das ich schon mehrfach hingewiesen habe, kann trotz seines 500jährigen Bestandes und trotz mancher anerkennenswerthen Einrichtungen uns für die Gründung neuer socialistischer Gemeinwesen ebenso wenig günstig stimmen. Seinen längeren Bestand verdankt dieser Staat sicherlich mehr dem theokratischen Despotismus, der ihn beherrschte, als seinen socialistischen Arbeits- und Lebensverhältnissen, und seinen raschen Verfall, sobald einmal von fremder Macht an seinem Bestand gerüttelt wurde, sicherlich mehr diesen als jenem. Mag man den theokratischen Despotismus der Inkafamilie nur als peruanisches Gewächs ansehen, immer wird ein staatlicher Despotismus das nothwendige Correlat socialistischer Arbeitsverhältnisse sein müssen. Das Ergebnis aber ist eine so totale Vernichtung der persönlichen Freiheit, der Selbstbestimmung und der individuellen Entwicklung, als dies in einer Despotie, die noch das Sondereigentum kennt und schützt, nicht möglich sein würde.

„Alles Land, das zum Inkareiche gehörte, war in drei Theile getheilt, deren einer Eigentum der Sonne, d. h. des Tempels, der zweite dem Volke, der dritte dem Inka zugewiesen war, und wurde in der angegebenen Reihenfolge bestellt, so jedoch, daß die

Ländereien, deren Ertrag für den Unterhalt der Armen und Kranken, der Witwen, Waisen und Soldaten bestimmt war, denen vorgiengen, welche der Ernährung des Volkes insgemein dienen sollten, das Heer aber vom Inka erhalten wurde. Wer ein Stück Landes zu bebauen hatte, bezog von diesem Lande seinen Unterhalt, so lange er mit der Bearbeitung desselben beschäftigt war, und jedem Familienvater wurde mit Rücksicht auf die Zahl seiner Kinder ein Land von bestimmter Größe zugetheilt, das er jedoch nicht als Privateigentum besaß und nicht vererben konnte, denn alljährlich wurde eine neue Vertheilung vorgenommen, um den wechselnden Bedürfnissen der Familien zu entsprechen. Tribut aber hatte der Landbauer nicht weiter zu leisten, außer seiner Frohnarbeit auf den Feldern des Tempels und des Inka, und es wird versichert, daß diese höchstens etwa drei Monate in Anspruch nahm. In unfruchtbaren Jahren wurde das Volk aus den Magazinen des Staates gespeist. Die nutzbaren Thiere und die Jagden, die Wolle der ersteren und deren Verarbeitung wurden in ähnlicher Weise wie die Felder und der Landbau vertheilt. Die Bergwerke gehörten dem Inka. Gold und Silber waren dem Verkehr und dem Privatbesitz überhaupt entzogen. Sämtliche Leistungen für den Staat bestanden nur in Arbeit und eigenen Arbeitsproducten, außer dem Feldbau namentlich in Anfertigung von Kleidungsstücken und Waffen, zu denen das Rohmaterial aus dem Staatsschatze geliefert wurde, und für jede Provinz und für jedes Dorf war genau festgesetzt, was und wieviel sie zu liefern hatten. Die Inkas gaben ihren Unterthanen beständig zu arbeiten. — Ueber je 10, 100, 1000, 10,000 Familien war immer je ein Beamter gestellt, deren jeder seinem Vorgesetzten über alles, was vorfiel, zu berichten hatte. Da Arbeit und Lebensgenuß (!) von Staatswegen ausgetheilt und genau beaufsichtigt wurden, erforderte dies ein großes Beamtenpersonal. Die Beamten selbst standen unter strenger Controle. Wie die Arbeiten, die ein jeder für den Staat zu leisten hatte und für die Gemeinde, welcher er angehörte, durch Gesetz geregelt waren, so waren es auch Kleidung und

Nahrung, Festlichkeiten und Spiele, die Behandlung der Fremden, der Armen und Kranken. Niemand durfte seinen Wohnort willkürlich wählen oder ändern. Die Glieder jeder Gemeinde mußten unter einander heiraten, die Mädchen mit 18—20, die Männer mit 24 Jahren, und sie wurden von den Inkas selbst oder von stellvertretenden Beamten zusammengegeben. Armut und Müßiggang waren durch die strengen socialistischen Einrichtungen, welche den Staat beherrschten, ebenso unmöglich gemacht wie Ehrgeiz und Habsucht; der Gehorsam gegen die Gesetze war allgemein, und wenn niemand Aussicht hatte, seine Lage durch Thätigkeit und Fleiß zu verbessern, so konnte doch auch niemand in's Elend gerathen." Und nun das Gesamtergebnis dieser Verhältnisse? „Alle freie Bewegung der einzelnen, alle Regsamkeit aus eigenem Triebe, aller Wetteifer, alles Streben nach weiteren Fortschritten war erstickt und die Staatsmaschine von den väterlich waltenden Inkas vollständig darauf angelegt, keinen Funken geistigen Lebens in der Masse des Volkes sich entzünden zu lassen" [1]). Und darum wurde das Land im Umsehen die Beute einer kleinen Schar willenskräftiger Eroberer. — Setze man überall, wo in dieser Schilderung neben dem Worte „Staat" noch die Wörter „Tempel und Inka" stehen, das Wort „Staat" allein ein, so dürfte man im wesentlichen die Schilderung des socialistischen Zukunftsstaates haben. Ein Heer von Beamten, keine Freizügigkeit, keine Freiheit in der Bedarfsbestimmung, keine Freiheit der Berufswahl! Dies sind und bleiben die unvermeidlichen Consequenzen! Der peruanische Inkastaat war eine theokratische Monarchie. Der Staat der Zukunft kennt beim Aufbau seiner Gesellschaft keine aristokratischen Unterschiede, er wird Republik sein; aber die republikanische Staatsform wird keineswegs ein Hindernis sein, dieselbe Staatsdespotie zu üben, wie sie im monarchischen Inkastaate geübt wurde. Ja die republikanische Staatsform wird zwingen, sie noch rücksichtsloser zu üben, als dies unter dem „väterlichen" Regiment der

---

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker IV, 404.

Inkas, wie Garcilasso berichtet, nöthig war. Oder sollte sich dann nicht vielleicht auch plötzlich ein Sonnensohn finden, der als die verkörperte Vernunft des arbeitenden Volkes dasselbe in Pflicht und Botmäßigkeit erhält?

Freiheit und Gleichheit schreibt der Socialismus auf seine Fahne, aber er vernichtet die Freiheit und kann die Gleichheit nicht schaffen. Erst recht, so redet er aber dem Volke vor, soll es im Zukunftsstaate Freizügigkeit und freie Berufswahl geben. Prüfen wir die Sache!

Um der wirtschaftlichen Anarchie und ihrer jetzigen Productionsweise ein Ende zu machen, soll also nach dem Bedarf, der durch statistische Erhebung festgestellt worden ist, producirt werden. Der Bedarf an einem Arbeitserzeugnis steht mithin fest; so und so viel muß im Laufe eines Jahres davon beschafft werden. Zu dieser Beschaffung ist so und so viel Arbeitskraft nöthig, also dürfen in diesem Arbeitszweige nur so und so viele Arbeiter beschäftigt werden. Alle, welche außerdem dieser Genossenschaft einverleibt werden möchten, müssen zurückgewiesen werden, denn ihre Annahme würde Ueberproduction zur Folge haben, und sie müssen dorthin geführt werden, wo ihre Arbeitskraft wirtschaftlich verwendet werden kann. Der Unterschied zwischen jetzt und dann wird nur der sein, daß, was sich jetzt von selber macht, dann auf Ordre sich machen wird. Noch näher. Die niedrige, schwere Arbeit muß im Zukunftsstaat gethan werden, wie jetzt. Und wenn man auch noch mehr von ihr, als es schon jetzt möglich ist, auf Maschinen überträgt, es wird immer noch ein bedeutender Rest für die menschliche Hand übrigbleiben. Also z. B. Bergleute wird der Socialistenstaat in derselben Zahl nöthig haben, wie der jetzige Staat. Wie ist es nun jetzt? Eine Gegend nährt sich vom Bergbau; der Sohn tritt an die Arbeit des Vaters. Vielleicht hatte er Lust, einen anderen Beruf zu wählen, aber die Verhältnisse ließen es nicht zu. Er klagt wol einmal über ihren Zwang, findet sich aber doch in sein Los. Er tröstet sich schließlich mit der Unvollkommenheit alles Irdischen, die nicht bloß er, sondern auch andere erfahren, und an der Hand der Gewohnheit findet er schließlich seine Zufriedenheit. — In dem socialistischen Zukunftsstaat herrscht ja aber, so lautet die

Verheißung, die Freiheit, Zwang der Verhältnisse darf es ja in diesem Glückseligkeitsstaate nicht geben. Jeder hat die vollste Freiheit der Wahl seines Berufes. Auch Pfr. Todt spricht dies den Socialisten nach. Da fällt es nun den Kindern der Bergleute ein, leichtere Berufsarbeit zu wählen, als die der Väter; sie gehen in Handwerksgenossenschaften über, und die Kinder der Handwerker denken nicht daran, sich den Beruf der Bergleute zu wählen. Indes, der Zukunftsstaat hat Eisen nöthig. Was thun? Er schreibt aus: „Ich habe Bergleute nöthig. Im Interesse des Allgemeinwohls mag man sich zur Bergwerksarbeit stellen." Aber es stellt sich niemand. Womit könnte der Zukunftsstaat auf die freie Entschließung wol einwirken? Lichtete sich jetzt eine Bergbau-Bevölkerung, etwa durch Auswanderung, so würde die Betriebsverwaltung durch hohen und höchsten Lohn sich andere Schachtfahrer herbeiziehen. Dies Mittel aber hat der Zukunftsstaat nicht. Er hat seinen Normalarbeitstag und Normallohn. Mag der Normalarbeitstag für Bergbau auch kürzer sein, als für jede andere Arbeit, mag also der Bergmann die längste Freizeit haben, so ist ja die längere Ruhe nur das Aequivalent seiner schwereren Arbeit; einen wirklichen Vortheil, der sich ihm als Uebererwerb darstellte, hat er vor den anderen nicht. Was könnte also aus anderen Genossenschaften zu dieser schwersten und gefährlichen Arbeit herbeilocken? Nichts! Aber der Zukunftsstaat hat Eisen nöthig. Die Bevölkerung gemeindeweise und auf Zeit zur Bergwerksarbeit abcommandiren, ist unausführbar, denn — zur Bergwerksarbeit bedarf's der Uebung und der Gewohnheit. Was bleibt nun dem Zukunftsstaate anders übrig, als Zwang zu üben? Entweder verbietet er den Bergwerkskindern, den Beruf der Väter zu verlassen, oder er stempelt andere zu Bergleuten, die er nach ihrer körperlichen und geistigen Beschaffenheit zu dieser Arbeit für besonders geeignet hält, d. h. genau so, wie die Inkas in Peru verfuhren. Ob sich die in den gegenwärtigen Wirtschaftsverhältnissen herangereifte Bevölkerung eine solche Staatstyrannei gefallen lassen wird? Der Macht der Verhältnisse beugt sich der Mensch und söhnt sich mit ihr aus; die Macht des Staates aber, die eine Willkürmacht für ihn geworden, wird er hassen. —

Und ferner: soll nach dem statistisch festgestellten Bedarf producirt werden, um keine Ueber- oder Unterproduction zu haben, so muß auch auf Grund der statistischen Erhebungen gelebt werden, d. h. die Aufhebung der freien Bedarfsbestimmung ergibt sich aus der socialistischen Organisation der Arbeit ganz von selbst. Es ist von da aus zu dem, was vom Inkastaat berichtet wird, daß „wie die Arbeit für Staat und Gemeinde, so auch Kleidung und Nahrung gesetzlich geregelt gewesen wäre", nur ein Schritt. Zuverläßig würde der Socialistenstaat seine Kleiderordnung haben, und seine Häupter würden vielleicht mit der rothen Stirnquaste des Inka gar nicht zufrieden sein, sondern sich in Wolken kleiden, um ihrer Hoheit den geeigneten Ausdruck zu geben. — Aber selbst wenn das Gesetz kein Machtwort spräche, und der Staat nicht die „vernunftgemäßen Bedürfnisse" des arbeitenden Volkes zu bestimmen suchte, die freie Bedarfsbestimmung der Einzelnen würde an der Gleichheit und Art der Arbeitsentschädigung zu Grunde gehen, wenigstens werthlos werden.

Wir erinnern uns, daß ein Theil der Socialisten die Verschiedenheit der Arbeitsentschädigung nach der Leistung unbedingt verwirft, und auch der große Joh. Most will von verschiedener Löhnung nichts wissen, und gewiß ist dieser Socialismus der allein consequente; aber selbst angenommen, der Zukunftsstaat honorire nach der Leistung, so kann sich das Mehr oder Weniger nur in äußerst engen Schranken bewegen, und, was das Wichtigste ist, das Mehr ist immer nur ein Mehr an Genußmitteln. Was hilft Anhäufung derselben, was hilft Entsagung? Sie müssen verbraucht werden! Auch der freie Tag, den sich der geschickte Arbeiter zu einer Gebirgstour vor den andern voraus erarbeitet hat, bringt ihn wirtschaftlich nicht einen Schritt weiter, als die andern, so angenehm es gewesen sein mag. Der Reiz der freien Bedarfsbestimmung bei jetziger Wirtschaftsweise liegt — nach der Seite der Entsagung — darin, daß durch diese Entsagung wirklich ein Gut erworben wird. Das nicht verausgabte Geld sammelt sich zum Capital, wird Productionsmittel und gibt so die Hoffnung auf erweitertes wirtschaftliches Dasein. — Man denke sich einmal die Leute eines Landgutes bloß durch Genußmittel gelohnt. Man gebe so viel, als nur mög-

lich, und der Fleißige und Geschickte erhalte mehr als der Durchschnittsarbeiter, aber man verbiete nun (denn das würde ja, um das Beispiel zutreffend zu machen, hinzuzufügen sein) das Nichtverbrauchte zu verkaufen, also in Capital zu verwandeln, so wird der Fleißige trotz der Mehrlieferung doch schließlich nicht mehr haben, als der Durchschnittsarbeiter. Er kann nicht mehr consumiren, als sein Magen faßt, und ein Ruhetag, an dem für sich selbst irgendwie zu schaffen ihm aber untersagt sein würde, brächte ihn auch nicht weiter. Denn Fleiß hätte keinen Werth für die Hebung seines Daseins. Es bliebe ihm nichts übrig, als entweder sich auf die Stufe der Durchschnittsarbeiter herabzustimmen oder mit ihnen das Mehrerworbene zu theilen, denn Productionsmittel kann er ein- für allemal nicht erwerben, weder durch Fleiß noch durch Entsagung. Die freie Bedarfsbestimmung wird also werthlos, und das ist ihre Aufhebung selbst. Welch ein Ekel wird sich bald des Strebsamen bemächtigen! Ekel an der Arbeit selbst!

Schäffle, der Socialistenfreund, kennt die Gefahr, welche der individuellen Freiheit aus der socialistischen Organisation der Arbeit erwächst, sehr wohl, nur glaubt er das Recept zu besitzen, welches diese Gefahr vermeidbar macht. — Er schreibt in seiner Weise: „Die Hauptfrage ist die, ob der Socialismus jemals wirklich im Stande sein wird, jene große psychologische Wahrheit und wirtschaftliche Fruchtbarkeit des liberalen Princips, wodurch das private Interesse der Erfüllung socialer Productionsberufe dienstbar gemacht wird, auch auf seinem Boden in gleichem oder höherem Grade zu bethätigen oder nicht. Wir halten diese Frage geradezu für den entscheidenden, aber bis jetzt keineswegs entschiedenen Punkt, auf welchen für die Dauer alles ankommen, wovon Sieg oder Niederlage des Socialismus, Reform oder Zerstörung der Civilisation durch ihn nach der volkswirtschaftlichen Seite hin abhängig sein wird. . . . . . Der Socialismus müßte jeden Einzelnen mindestens so stark mit seinem Privatinteresse für die Gesamtheit interessiren, als es bei liberaler Productionsweise geschieht; er müßte jede Einzelabtheilung für außerordentliche Collectivleistung zu prämiiren, für wirtschaftliche Nachläßigkeit büßen zu lassen wissen; er

müßte ebenfalls und noch besser technische Fortschritte materiell auszeichnen, individuelles Verdienst um's Ganze praktisch belohnen, und auch er müßte die zahllosen Arbeitskräfte je an die Stelle ihrer productivsten Verwendung nicht durch obrigkeitliches Commando, sondern durch die Macht des Individualinteresses zu dirigiren verstehen." [1]) Unter der gegenwärtigen Wirtschaftsart werden die Arbeiter „durch ihr eigenes Interesse von der gebrauchswerthlos gewordenen Production abgestoßen, zu der begehrten aber hingezogen, ohne allen amtlichen Zwang! die Freizügigkeit ist die Form des öffentlichen Rechtes, welche diese freie interessirte Bewegung der Arbeiter zu den Punkten des ergiebigsten Lohnes gestattet. — Der Socialistenstaat wird nie und nimmer seiner Aufgabe gewachsen sein, wenn er dieses nicht nachahmt. Vermag es das nicht zu bewerkstelligen, so muß er alle Arbeiter hin- und hercommandiren." Schäffle glaubt nun, dies ließe sich dadurch erreichen, daß der Socialismus seine Werththeorie modificire, daß er zum Arbeitswerth noch den Gebrauchswerth hinzufügt und nun nach dem Steigen oder Sinken des letzteren die Arbeitstage taxirt. „Führt er", heißt es, „den Gebrauchswerth in die sociale Arbeitstaxe ein, so zieht das eigene Privatinteresse alle Arbeiter von den unproductiven zu den productiven Arbeitsfeldern; es braucht keines zwingenden Postencommandos, alle wesentlichen Vortheile der liberalen Freizügigkeit: freie Berufswahl, die Freiheit der Arbeit und der Verzehrung könnten dann eher auf den Socialstaat übertragbar gedacht werden." „Freilich würde", so schließt Schäffle, „dadurch der neue Zustand dem heutigen Leben und seinen Gewohnheiten sehr viel näher kommen." [2]) Ich aber behaupte mit voller Zuversicht: der neue Zustand würde dann dem heutigen Leben und seinen Gewohnheiten so nahe kommen, daß vom Socialismus, dem echten, genuinen und consequenten, blutwenig übrigbliebe. Mit der Einführung des Gebrauchswerths ist der Socialistenstaat an seiner Lebensquelle angebohrt und zur Wiederkehr unserer jetzigen Wirtschaftsverhältnisse die Bahn geöffnet. Die Segnungen aber, welche Schäffle vom Socialismus erwartet: „wechselseitige Arbeitszucht

1) Schäffle, Quinteſſenz, S. 30 ff.
2) a. a. O., S. 50. 51.

und Arbeitscontrole, erneute freie Disciplin, sichere Vereitelung der Ueberarbeitung und der Kinder- und Frauenverwahrlosung, Verhütung der Ausbeutung durch Privatinteressen, Beseitigung der Faulenzerei und des unproductiven parasitischen Lebens, Verhütung der Corruption, des maßlosen Luxus, der Eigentumsverbrechen ꝛc.", alles das fordert zu seinem Bestehen durchaus nicht eine radicale Aenderung der Eigentumsverhältnisse und der Arbeitsorganisation, sondern ist auch bei voller Wahrung des gegenwärtigen Eigentums und Wirtschaftsbestandes durch Staatsgesetz und religiöse Erziehung zu erreichen. Das sind Früchte des Gewissens, aber nicht der Eigentumsordnung, und haben die Bürger des Socialistenstaates kein Gewissen, so werden jene Segnungen vergeblich bei ihnen gesucht werden. Der Naturalist Schäffle freilich muß anders urtheilen. — Ein Staat nun, wie der socialistische, ohne jede Religion und nur dem Irdischen dienend, kann sich nur dadurch eine Zeit lang halten, daß er seine Glieder zu interesselosen Automaten macht. Sobald er dem Privatinteresse Raum gönnt, wird die zügelloseste Selbstsucht daran ihre Nahrung finden und ihn auseinandersprengen. Dies ist einem Marx sicher vollkommen klar, und dies zeigt von neuem die tiefe Bedeutung der socialistischen Werththeorie. Das Privatinteresse kann nur so lange als treibende Macht in der Production geduldet oder auch gefördert werden, so lange höhere, sittlich-religiöse Interessen wenn auch nicht immer im Einzelnen, so doch in der Gesamtheit ihm nicht bloß das Gegengewicht, sondern das Uebergewicht halten. Und die Ahnung dieser Wahrheit liegt auch jener socialistischen Irrlehre (S. 643) zu Grunde, „daß die Productionsweise des materiellen Lebens den socialen, politischen und geistigen Lebensproceß überhaupt bedinge, und daß nur, so lange Religion, Staat und Kirche, Recht und Justiz als äußeres Gegengewicht nöthig seien, so lange die ökonomische Entwicklung der Harmonie entbehre, d. h. die Productionsmittel nicht sämtlich in Gesellschaftseigentum sich umgewandelt haben". Schwindet das höhere, das sittlich-religiöse Interesse und damit das Gewissen aus der Gesellschaft, so wird auch das Privatinteresse, welches „die liberale Productionsweise der Erfüllung socialer Pro-

ductionsberufe dienstbar macht", die Gesellschaft vernichten. Dann feiert die Selbstsucht ihre Triumphe, und die Ausraubung wird zum beneideten Verdienst, wenn sie nur mit Raffinement betrieben worden ist. Diese Wahrheit vergessen unsere liberalen Volkswirte nur gar zu oft, denn mit dem Naturgesetze der Manchesterleute, daß aus dem Egoismus der Einzelnen das Wohl der Gesellschaft ganz von selbst resultire, ist es ein- für allemal nichts. Auf dem Gebiete der menschlichen Freiheit gibt's keine Naturgesetze. Darum kann aber auch ein Socialistenstaat, dieser Staat von Atheisten, ich wiederhole es, sich nur dadurch einigermaßen halten, daß er seine Bürger desinteressirt, social apathisch macht. — Daß er dann um so schneller am Marasmus zu Grunde gehen muß, ist eine andere Sache. Die Einführung des Gebrauchswerths aber zur Anspannung des Privatinteresses ist seine Zerstörung. Der Socialismus kann nicht pactiren, ebenso wenig wie der Ultramontanismus. Jedes Pactiren ist die Aufhebung seines Princips. Er kann wol zeitweilig laviren, aber er muß stets wieder auf sein Princip zurückgreifen. Einsetzung des Gebrauchswerthes wäre ein Pactiren, das ihn selbst vernichtete. Dies läßt sich vollständig schlagend beweisen. —

Gehen wir von gegenwärtigen Verhältnissen aus. Zunächst kommt die Freiheit des Einzelnen, seinen Bedarf zu bestimmen, weniger in dem Maße zum Ausdruck, das er sich für die Menge der nothwendigen Nahrungsmittel und Kleidungsstücke gesetzt hat, denn dafür setzt der Körper von selbst eine Grenze, sondern in der geforderten Art derselben, in ihrer gröberen oder feineren Beschaffenheit. Und damit treten wir über auf das Gebiet des nicht absolut Nothwendigen, des Angenehmen, alles dessen, was das Leben schmückt und ziert, in das Reich des Luxus. Soll also die Freiheit der individuellen Bedarfsbestimmung in dem Sinne festgehalten werden, wie wir sie jetzt haben, so ist damit dem Geschmack in seiner Unberechenbarkeit, der Mode, die Bahn frei gemacht. Und es gibt ja Aussprüche von Socialisten, welche erklären, daß der Luxus keineswegs ganz aus ihrem Staate verbannt sein solle, da dies ja die Vernichtung des Kunstgewerbes bedeuten würde und im weiteren Sinne vielleicht die Vernichtung der Kunst, nur solle der Luxus allen gleich zugänglich

sein. Ich will nicht länger bei der Frage verweilen, ob noch von Feststellung des Bedarfs, von einer Organisation der Arbeit die Rede sein kann, wenn man dem Geschmack freien Spielraum läßt, sondern einfach die Thatsache festhalten, daß der veränderte Geschmack den Bedarf eines Arbeitserzeugnisses steigere; die Arbeiter müssen also vermehrt, die Arbeitsstätten erweitert werden. Der Gebrauchswerth ist zum Arbeitswerth hinzugetreten, und so lockt man in den stark treibenden Zweig der Genossenschaftsarbeit dadurch, daß man z. B. schon für den halben Tag den Chec über den genossenschaftlichen Durchschnittsarbeitstag ausgibt. Bleibt der Bedarf auf gleicher Höhe, so bleibt auch der Gebrauchswerth, der zum Arbeitswerth hinzutritt, auf derselben Höhe, d. h. der in diesem Zweige arbeitende Arbeiter verdient doppelt soviel täglich, als Arbeiter anderer Branchen, deren Arbeitserzeugnisse vielleicht für die Erhaltung der Gesellschaft noch nothwendiger sind. Es ist also die Möglichkeit gegeben, daß ein Arbeiter, der zehn Jahre in dem prosperirenden Zweige gearbeitet hat, an Arbeitschecs soviel erwirbt, daß er die nächsten zehn Jahre ruhen kann, oder zwanzig Jahre lang bei nur Viertelarbeitstagen sich erhalten. Und damit wäre das socialistische Ideal: „Gleiche Last und Lust“, durchbrochen. Solche Häufung von Checs ist eine *Gutschreibung von Arbeit, die thatsächlich nicht geleistet worden ist, eine Gutschreibung auf die Production der anderen.* Und ist das socialistisch? Ist es nicht dasselbe, was die Socialisten unserer jetzigen Productionsweise hauptsächlich zum Vorwurf machen? Es ist das zwar keine Capitalbildung, aber immerhin eine respectable Vermögensansammlung nach Art früherer Zeiten, wo man die ersparten Thaler auch nicht verzinslich anlegte, sondern im Strumpf in der Truhe barg. Diese Günstlinge des Geschicks sind dann die wirtschaftlich Starken. Aus ihren Reihen werden sich bald die Führer des Staates recrutiren. Und vielleicht verkümmert ein staatsmännisches Talent in einer Genossenschaft, welche ihren Arbeitstag bis zur letzten Minute auskaufen muß, um wegen der ungünstigen Nachfrage ihren Tageschec zu gewinnen. Kurz, der Riß ist da. Und zu diesem einen Riß gesellen sich viele. Ueberall reißt es und klafft es im Socialistenstaat, sobald der Gebrauchswerth zum Arbeitswerth hinzutritt.

Irgend ein Zweig der Genossenschaftsarbeit also prosperirt. Die bisherige Genossenschaft kann den Bedarf nicht mehr decken. Um Arbeiter zu gewinnen, gibt sie also entweder auf Grund eigener Befugnis oder auf Staatsgeheiß für die halbe Tagesarbeit den Chec des Durchschnittsarbeitstages. Die von ihr gewonnenen Arbeiter gehen anderen Genossenschaften verloren. Das kann sich bis zu dem Grade fortsetzen, daß von der decimirten Genossenschaft nun auch nicht einmal mehr der geringere Bedarf befriedigt werden kann. Man wird nun, um Arbeiter herbeizuziehen, handeln, wie die erste Genossenschaft, und für geringere Arbeitsstunden den vollen Chec bieten. Und nun liegt es wieder im Interesse beider, den Zuzug der Arbeiter nicht so groß werden zu lassen, daß dadurch die günstige Arbeitsentschädigung, deren sie sich freuten, wieder beeinträchtigt würde. So entsteht die Rivalität der Genossenschaften, und aus dieser „anarchischen“ Concurrenz kann eine ebenso unwirtschaftliche Steigerung der Arbeitsentschädigung hervorgehen, wie jetzt eine unwirtschaftliche Steigerung des Lohnes. Die Krisis zeigt sich dann darin, daß gar nicht so viel Vorräthe vorhanden sind, als die einzelnen auf Grund ihrer Checs von der Gesellschaft zu fordern haben. Endlich aber kommt noch hinzu, daß mit Einführung des Gebrauchswerths nicht bloß die an dem stark begehrten Gegenstande gethane Arbeit, sondern das Product selbst höher gewerthet werden muß. Das Product der einen Genossenschaft hat also mehr Werth, als das der anderen, und die Mitglieder der einen müssen mehr Arbeitskraft verausgaben, um das Product der andern zu gewinnen, als diese anderen für das Erzeugnis jener. Und das ist der Tod des Socialismus. Es ist der volle Kampf der Interessen. Wenn nun den Genossenschaften zugestanden wird, ihren Arbeits- und Productenwerth auf Grund der Nachfrage frei zu bestimmen, so wird die eine Genossenschaft glauben, von der anderen überlistet und übervortheilt zu sein; bestimmt aber der Staat in „analoger Nachahmung aller Werthbestimmungsvorgänge des heutigen Marktes“ [1]) die Werthe, so wird sich die Unzufriedenheit gegen ihn, d. h. die Führer, richten.

[1]) Schäffle a. a. O., S. 50.

Und das ist allerdings meine Ueberzeugung, daß mit der Einführung eines „socialen Taxwesens nach dem Maßstabe auch des wechselnden Gebrauchswerthes aller Einzelarbeiten und aller Einzelproducte" der Willkür und der Uebervortheilung Thür und Thor geöffnet werden wird, und Tumult und Revolution werden perennirend. Gerade was Schäffle durch Einsetzung des Gebrauchswerths und der damit bewirkten Verknüpfung des Privatinteresses mit der Gesamtleistung vermeiden will, wird erst recht eintreten, daß nämlich „von den Wirtschaftsbeamten bis hinauf zu Fouriers Omniarchen" mehr ausgebeutet und hinterzogen wird, als dies im liberalen Capitalistenstaate der Fall ist, und daß „Unredlichkeit und eine verschmitzte und factiöse Durchsetzung unrichtiger Taxationen der Einzelleistungen" durchaus nicht verhindert werden. — Hier gilt nur ein Entweder-Oder: entweder Socialismus und dann nur Arbeitswerth, Desinteressirung der Arbeiter bis zur socialen Apathie, keine freie Berufswahl, keine freie Bedarfsbestimmung; oder Gebrauchswerth, Privatinteresse, sowie Bedarfsbestimmung, freie Berufswahl und dann kein Socialismus. — Endlich aber scheint Schäffle selbst nicht recht an die Möglichkeit einer Verbindung des Socialismus mit der individuellen Freiheit zu glauben, denn er schreibt: „Das Gute der liberalen Volkswirtschaft, die Einzelfreiheit, die Freizügigkeit der Gewerbefreiheit käme dann vielleicht (!) zur Geltung; während der Mangel einheitlicher Organisation aufhören würde." Der Socialistenstaat wird ein Wirtschaftsmechanismus sein, kein Organismus, und dieser Mechanismus wird die freie Bewegung seiner Maschinentheile von selbst unmöglich machen. Die Genossenschaft und die Arbeitsart werden für ganze Generationen, wenn der Staat so lange zu dauern vermag, permanent sein, das Uebertreten aus einer Genossenschaft in die andere (Todt, S. 217) wird gar nicht vorkommen, eine Besserung der Lage durch Wechsel des Ortes ist unmöglich, die Freizügigkeit also völlig überflüßig. Und nun fragt es sich, ob nicht der Verheißung zum Trotz (s. S. 684 vor. Jahrgangs) über den permanenten Arbeitsgenossenschaften die Beamten- und Herrschergenossenschaften ebenso permanent sein werden — und damit? — ja — wenn der Socialistenstaat das Grab der individuellen Freiheit ist, so vermag er anderseits

trotzdem die volle Gleichheit seiner Bürger, dieses Schiboleth des Socialismus, nicht zu erreichen. Er vermag's nicht, weil er die Verschiedenart der Arbeit nicht aufzuheben vermag.

Dem Socialismus ist der Besitzstand und nur dieser die Ursache der aristokratischen Gliederung der Gesellschaft und mit Wandlung des Sondereigentums in Gesamtbesitz will er diese Gliederung beseitigen, ein großes arbeitendes Volk schaffen, dessen Glieder, rechtlich und wirtschaftlich gleich, gleiche Last tragen und gleiche Lust genießen. Aber so lange er nicht seinen Gliedern gleiche Arbeit, oder richtiger „dieselbe" vorschreibt, wird sich auch an der Verschiedenart derselben die aristokratische Gliederung der Gesellschaft von neuem gestalten. Auch sein Arbeitsmechanismus verlangt eine Gliederung, Kräfte, die treiben und getrieben werden. Mögen Künstler und Forscher, Lehrer und Verwaltungsbeamte, Staatsmänner und Heerführer ebenso gelohnt werden, wie die Mitglieder der Handwerks- oder Feldarbeitsgenossenschaften, gleichviel — die gesellschaftlichen Unterschiede sind sofort da. Mehr als ihr Besitzstand scheidet ihre Thätigkeit die Menschen von einander. Es ist ein Irrtum, die gesellschaftlichen Unterschiede nur von dem Besitz abhängig zu machen, man müßte denn die gesellschaftliche Stellung eines Mannes nur nach gutem Essen und Trinken, schönen Kleidern und Faulenzen werthen. Allerdings scheinen viele Socialisten dies zu thun. — Welcher Art darum auch immer die gesellschaftlichen Verschiebungen sein mögen, so gewiß zur Erhaltung des Lebensorganismus der Menschheit verschiedene Arbeiten gethan werden müssen, und so gewiß zu den verschiedenen Arbeiten die Anlagen verschieden sind, so gewiß wird es bis an das Ende der Tage eine Gliederung der menschlichen Gesellschaft geben, eine Gliederung, die dem heutigen so gehaßten aristokratischen Aufbau immer sprechend ähnlich sehen wird. Auch der gleiche Arbeitslohn wird den Werthunterschied der Arbeit nicht aufheben. Es wird, so lange die Welt steht, immer die Arbeit den geringern Werth haben, die jeder von selbst verrichten kann, ohne zu lernen, und es wird die den höchsten Werth haben, zu der bei sorgsamstem Lernen die höchste und speciellste Begabung erforderlich ist. Und man beachte wohl, daß in dem Socialistenstaate, der kein Jenseits, keine Vollendung des

Menschen bei Gott kennt, dem die Aufgabe des Menschen nur im Diesseits beschlossen liegt, daß da auch der Werth des Einzelnen nur in seiner Leistung gefunden werden kann. Eine Werthung der inneren Persönlichkeit über die Leistung hinaus kann es nicht geben. Und damit ist sie aufgerichtet, jene Aristokratie der Begabung, die mit dem rücksichtslosen Hochmuth geistiger Ueberlegenheit, mit dem dämonischen Bewußtsein, für sich und für die anderen das Gesetz zu sein, über die Menge dahinschreitet, — ohne Demut und Liebe, denn die geistigen Vorzüge sind ja persönliche Verdienste, nicht Gnadengaben Gottes, für welche Rechenschaft abgelegt werden muß. Und ob sich nicht aus dieser Aristokratie bald auch wieder eine Aristokratie des Besitzes, etwa in der Form, wie in Peru, entwickeln sollte? Die Schule mit dem projectirten Filtrirsystem, d. h. der Auslese der geistig Tüchtigsten aus der unteren, der Mittel- und Oberschule bis zur Universität hin, kann die Entwicklung nur unterstützen und bietet für die Dauer sicherlich keine Bürgschaft dafür, daß wenigstens insofern die Gleichheit gewahrt werde, daß heute der Sohn des Feldarbeiters zum obersten Staatsbeamten hinauf, morgen der Sohn des höchsten Staatsbeamten zum Feldarbeiter hinabsteigt. Denn wer hat die Filter in der Hand? Was die Socialisten heute, und zwar mit zweifelhaftem Rechte, das Monopol der Besitzenden nennen, die höheren Stufen der Bildung zu ersteigen, dürfte dann vielleicht ein Monopol der Herrschenden werden, und immer mit dem Unterschiede, daß, was jetzt Folge der Verhältnisse ist, dann eine Folge der Willkür sein würde. Die Männer der stricten Consequenz unter den Socialisten ahnen auch bereits diese Gefahr, und reden mit Nachdruck auf den Congressen gegen „den Cultus, der mit Personen und Namen getrieben werde“. Sie wollen keine andere Autorität als den Willen des „wirklich“ arbeitenden Volkes anerkennen, und so fordern sie denn für alle Bürger Handarbeit und Kopfarbeit zugleich; jeder soll sein Pensum Handarbeit täglich leisten. Abgesehen davon, daß es kaum eine geistige Thätigkeit gibt, die nicht irgendwie zugleich eine leibliche, also gewissermaßen Handarbeit ist, so daß also der Geistesarbeiter immerhin auch seine Körperarbeit geleistet hat, wie der

Handwerker bei seinem Gewerbe seine Geistesarbeit, abgesehen also davon, möge man sich einmal alle sogenannten Kopfarbeiter genöthigt denken, das gleiche Pensum gröberer Handarbeit wie alle andern Volksgenossen täglich zu verrichten, wieviel würde wol dadurch an Leibesruhe für diese andern täglich gewonnen sein? Sehr wenig! Sicherlich nur um ein Geringes würde sich die tägliche Normalarbeitszeit für die zur Erhaltung der Gesellschaft nothwendige Gesamthandarbeit verkürzen, und es würde auch für den Begabtesten keine genügende Ruhe zu wissenschaftlichen Studien oder anderer Geistesarbeit übrig bleiben. Das aber ist der Stillstand und Rückgang der Cultur. Und darin endigt auch der Socialistenstaat strictester Observanz. Der Socialistenstaat nicht stricter Observanz aber setzt an Stelle der gegenwärtigen Unvollkommenheiten andere, und diese anderen werden schwerer drücken, als die jetzigen. —

Lassalle nennt die Institutionen (ständische Gliederung) der Menschen historische, v. Treitschke „logische" Kategorien, und Treitschke hat vollkommen Recht. Und nicht minder gerechtfertigt ist es, von einer „gottgewollten" Ständegliederung zu reden, trotzdem uns zugerufen wird: „Was soll man aber dazu sagen, wenn politisirende, christliche Pastoren oder theologisirende Politiker und Juristen von einer gottgewollten Ständegliederung faseln und mit solchem Trumpf die Parias unserer heutigen Gesellschaft, welche den Ansprüchen derselben allmählich unbequem werden, zur Ruhe verweisen zu können meinen?" Es handelt sich uns nicht darum, Parias zur Ruhe zu verweisen, denn wenn wir von gottgewollter Ständegliederung reden, so meinen wir damit keine Ständeordnung im Sinne des Kastenwesens, sondern die Gliederung der menschlichen Gesellschaft überhaupt, die in der verschiedenen Anlage und Begabung der Menschen zu verschiedener Thätigkeit ihren Grund hat, die von Anfang an da war, die sich immer neu erzeugt und die bei momentaner radicaler Beseitigung doch wieder sofort da ist, wo überhaupt ein gesellschaftlicher Organismus ist, denn sie ist dieser Organismus selbst. Und das ist unsere unzweifelhafte Ueberzeugung, daß, wenn jetzt die Socialisten unseren Staat einen Classenstaat nennen zu dürfen glauben, daß dann der ihrige sehr

bald zu einem Kastenstaate werden wird. Es wird bald alles erstarren und mumienhaft fest werden. Nach diesen Auseinandersetzungen ergibt sich schon, was von den Verheißungen der Socialisten an Glückseligkeit, idealer Lebensgestaltung und echter Sittlichkeit im Staate der Zukunft zu halten ist. —

Der bekannte Socialistenführer Hasselmann hat wiederholt von einer idealeren Lebensgestaltung im Socialistenstaate gefabelt, und die Socialistengönner haben's gläubig nachgeschrieben. Jeder erhält, heißt es, das Seine, das naturgemäß Nöthige, die krankhafte Spannung auf Erwerb hört auf, die Sucht zu haben kommt auf den Nullpunkt, die neidische Vergleichung der eigenen Lage mit der des andern kann nicht aufkommen, Betrug und Ausbeutung des andern, Diebstahl und Raubmord wird man nicht mehr kennen. Im wesentlichen haben wir bereits darauf die Antwort gegeben. Ich habe das in engster Verknüpfung mit den wirtschaftlichen Fragen gethan, und zwar um deswillen, weil man einen Feind der Position gemäß, die er genommen, bekämpfen muß. Doch sei noch folgendes dazu bemerkt: Die „Glückseligkeit" wird mit Emphase eine diesseitige genannt, und nicht auf eine andere Welt will der Socialismus vertröften. Es kann mithin, und so ist es auch gemeint, die „Glückseligkeit" nur im vollen Genuß dieses Lebens gefunden werden, und sie steigert sich mit der Steigerung dieses Genusses. Dies aber zum Lebensprincip einer Gesellschaft gemacht ist die Zersetzung derselben, denn es ist die Zerstörung alles wahren Idealismus. Mag man immerhin sagen, daß man nicht bloß an grobsinnliche Genüsse, sondern auch an Genüsse höherer Art, die Genüsse des Geistes, denke, trotzdem — die Geschichte lehrt, daß noch immer, wo der Genuß Ziel und treibendes Princip gewesen ist, auch die grobe Sinnlichkeit die Oberhand gewonnen und den Geist so total in ihre Dienstbarkeit gezogen hat, daß auch die Geistesgenüsse nur das Raffinement des Grobsinnlichen waren. Ein Princip, das den Brand der Leidenschaft in der Menschenbrust nicht löscht, sondern entzündet, ist ja selbst wieder die Entfesselung des Egoismus, den der Socialismus mit seiner Wandlung der Besitzverhältnisse vernichten will. Der Socialismus rühmt sich, für seinen

Wirtschaftsstaat erst das rechte ethische Princip zur Geltung zu bringen. Es werde an die Stelle des Privatinteresses, welches jetzt die Production beherrsche, der Gemeinsinn treten. Es werde jeder wissen: „Das Wohl des Ganzen ist das wahre Wohl des Einzelnen", und er werde auch danach handeln. Das klingt sehr schön, aber im Munde der Socialisten gewinnen solche Worte immer eine eigentümliche Bedeutung. Es scheint, als erhöbe sich der Socialismus mit diesen Worten hoch über das liberale Manchestertum mit seiner Irrlehre, daß durch die Entfesselung des Einzelegoismus das Wohl des Ganzen am sichersten gefördert werde; aber dem ist thatsächlich nicht so. Beide stehen ganz im Boden des gemeinen Naturalismus. Der Socialist ist nämlich der Meinung, daß der Gemeinsinn unmittelbares und sicheres Resultat der Wandlung der Eigentumsverhältnisse sein werde. Er ignorirt dabei erstens die Geschichte, die uns lehrt, daß ein großartiger Gemeinsinn erst dann in den Völkern lebendig und mächtig wird, wenn die Individualität und das Personleben der Einzelnen sich auf eine hohe Stufe der Entwicklung erhoben hat. Das Mittelalter stand mit seinen festen ständischen Corporationen, seinen Zünften und Innungen, seinen Genossenschaften aller Art dem Zukunftsstaate in gewissem Sinne viel näher, als die Gegenwart mit ihrem Individualismus, aber der Gemeinsinn ist heute ungleich stärker als damals. Ist nun der Socialismus, wie wir gesehen haben, das gerade Gegentheil einer Hebung des individuellen Personlebens, so wird auch der Gemeinsinn, der aus seinen Einrichtungen resultiren soll, nichts anderes sein, als das dumpfe Brüten socialer Apathie. — Zweitens aber vergißt der Socialismus, daß der Satz: „Das Wohl des Ganzen ist das wahre Wohl des Einzelnen", ein Dogma ist, ein Dogma im eigentlichsten Sinne des Wortes, ein Glaubenssatz, der auch gar nicht auf der Feldflur des Socialismus gewachsen ist. Empirisch kann sich weder der Einzelne, noch eine Generation von der Wahrheit dieses Satzes zweifellos überzeugen. Viel leichter kommt man zu der Erfahrung, daß das Wohl des Ganzen das Wohl und Behagen des Einzelnen sehr häufig nicht unwesentlich beeinträchtigt. Mit Ueberzeugung kann darum nur der diesen Satz aussprechen, der sein empirisches Behagen über-

haupt nicht zum Maßstabe seines wahren Wohles macht und nicht jeden Defect seines persönlichen, zeitlichen Glückes dem Ganzen zur Last legt, worin doch die Socialisten so große Meister sind; mit einem Worte nur der, welcher wirklich ein *wahres* Wohl kennt und nicht bloß als Redensart im Munde führt, der an eine höhere Ordnung der Dinge glaubt, in der eine *göttliche* Vernunft waltet, eine Ordnung, in der das *wahre* Wohl weder von der Gesamtheit, noch vom Einzelnen als Wohl empfunden zu werden braucht. Im Munde des Socialisten sollte für *Wohl* das Wort *Lust* oder *Genuß* stehen. Die Lust der Gesamtheit ist auch die Lust des Einzelnen und darum die Steigerung jener auch die Steigerung dieser und darum nun tüchtig an der Erwerbung neuer Genußartikel gearbeitet! Indes, da es thatsächlich keine Gesamt*genüsse* gibt, die vorhanden sein könnten, ohne daß sie die Einzelnen hätten, die Gesamtgenüsse also nur auf dem Wege der Summirung gewonnen werden können, so kehrt sich das Wort factisch dahin um: „Die Lust des Einzelnen ist auch die Lust der Gesamtheit, und aus der Steigerung des Genusses der Einzelpersönlichkeit resultirt die Steigerung des Genusses der Gesamtheit", d. h. der Socialismus gibt dem Manchestertum nichts nach. Kein Wunder: sie sind Gewächse aus einer Wurzel, nur nach zwei verschiedenen Seiten hin sich streckend. Nein, der atheistische Socialistenstaat wird nicht die Pflegestätte des Idealismus und der Glückseligkeit sein. Die Quelle alles wahren Idealismus, der nicht selbst wieder nur verfeinerte Sinnlichkeit sein soll, ist der Glaube an Gott. Das πρῶτον ψεῦδος aber des Socialismus, um dies abschließend noch einmal zu sagen, ist dieses: „Die Eigentumsgestaltung ist *die* Entwicklung der Menschheit". Alle geistige Entwicklung mit ihrer scheinbaren Selbständigkeit besteht nur an jener und durch jene. Alle Mängel des Lebens sind die Folge ihres falschen Verlaufes, alle Verbrechen finden in diesem Verlauf ihre Erklärung und Entschuldigung. Die socialen Uebel entstammen dem Egoismus, aber dieser selbst entstammt den verkehrten Besitzverhältnissen. Werden darum diese gewandelt, so wird auch der Egoismus überwunden. Ein radicales Böse in der Menschenbrust kennt man nicht! Warum? Nun eben, weil der Untersatz des Systems atheistisch-materialistisch ist. —

Noch eine Frage sei zum Schluß dieses Abschnittes kurz berührt. Wie stellt sich der Socialismus zur Ehe? Man wirft ihm vor, die freie Liebe und staatliche Kindererziehung zu erstreben. Die Socialisten bestreiten dies. Thatsache ist, daß eine Richtung des Socialismus, die Bakuninsche, die Aufhebung der Ehe erstrebt, und Thatsache ist's, daß auch die Gemäßigteren leichtere Lösung der Ehe wollen. Thatsache ist's ferner, daß die älteren Socialisten wiederholt die Aufhebung der Familie und Ehe gefordert und das Gesetz der Ehe ein unnatürliches genannt haben, das die Menschen zu Sclaven mache. Thatsache ist's endlich, daß die socialen Gemeinwesen früherer Zeit, selbst wenn sie in der Ascese ihren Ursprung hatten, wiederholt mit der Emancipation des Fleisches in der freien Liebe endeten. Es scheint sich ein Band zu schlingen zwischen Güter- und Weibergemeinschaft. Begreiflich! Die Familie ist eine Hüterin des Sondereigentums und ein Sporn, es zu erwerben; die Familie ist auch das Schirmdach, unter dem die Individualität emporwächst und erstarkt. In der Broschüre von Leonhard Becker: „Der alte und der neue Jesuitismus", lesen wir S. 8: „Arme Mädchen, die, ohne durch die Kirche in geschlechtliche Sclaverei gebunden zu sein, sich hatten beschwängern lassen, behandelte sie (die Kirche) mit der boshaftesten Tücke und Härte." Also die Ehe ist „geschlechtliche Sclaverei", so schreibt der frühere Präsident des deutschen Arbeitervereins. Sollten ihm nicht viele heimlich nachsprechen, die jetzt nur von einer leichteren Lösung der Ehe reden? Welche Perspective eröffnet jedenfalls eine politische Partei, deren Führer in solchen Cynismen reden! Das treibende Princip des Socialismus wird jedenfalls der Weibergemeinschaft nicht hindernd in den Weg treten. —

Alles, was von dem Zukunftsstaate zu erwarten ist, ist derartig, daß wir mit allen Kräften seiner Verwirklichung widerstreben müssen. Schlechter wird's werden, zuversichtlich schlechter, als es jetzt ist, denn des einzigen Mittels, durch welches allein der Grundschade der menschlichen Gesellschaft geheilt, d. h. die menschliche Selbstsucht in Schranken gehalten, ja überwunden werden kann, dieses einzigen Mittels hat er sich begeben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein Beitrag zur Theologie Servets.

Von

Lic. H. Tollin,
Prediger.

I. Der Gottesbegriff Michael Servets ist von altersher die Zielscheibe der verschiedensten Angriffe gewesen, theils weil man ihn nicht verstand, theils weil man seinen Standpunkt nicht billigte, theils weil man die Stufen der Servetischen Entwicklung übersah.

Calvin hat der Erforschung der Gotteslehre seines Gegners den meisten Fleiß zugewandt [1]). Darnach erdichtete Servet sich einen Gott, der erst bei der Weltschöpfung angefangen habe, Wort und Geist hervorzubringen, indem er in den drei geschaffenen Elementen sich versichtbarte. Unterdessen aber machte er seine Gottheit allen Geschöpfen gemein, so daß er Stein im Steine ist und im Holze Holz. Endlich aber, nach der Offenbarung Christi, soll er sich in drei Wesen (tres essentias) getheilt haben und dennoch Ein Gott verbleiben, weil diese Selbstdarreichung (dispensatio) nichts in ihm verändere. Außer den Gotteslästerungen [2]) über die hergebrachte Lehre von der Dreinigkeit wirft der Pikarde dem Aragonier vor, Person sei ihm nichts anderes als eine Transfiguration

---

[1]) Refutatio errorum Serveti; Opp. Calvini ed. Baum. VIII, 640. 535 sq.

[2]) Prodigiosum illud blasphemiarum chaos, p. 535.

Gottes; dazu hebe er zwischen Wort und Geist jeden Unterschied auf; den Vater schlage er an's Kreuz, oder auch den Geist.

Nicht besser verstand den Spanier Melanchthon[1]). Besonders böse ist er ihm wegen der „sykophantischen" Einführung des altlateinischen Rollenbegriffes in die Drei-Personen-Gottheit der Kirchenlehre.

Alesius[2]) wirft dem Servet vor, er habe nur eine Person in Gott, den Sohn.

Zanchi[3]) erkennt richtig, daß bei Servet der Vater der eigentliche Gott, der Sohn vor der Fleischwerdung kein real-subsistirendes Ding sei, zieht aber daraus irrige Consequenzen.

Das erste besonnene Urtheil über Servets Gotteslehre findet sich bei Mosheim[4]). Er constatirt die Schöpfung aus nichts, die absolute Freiheit Gottes, der Welt gegenüber; in allen Dingen sei etwas göttliches, keineswegs aber seien alle Dinge Arten der Gottheit oder gar Theile Gottes; Servet treibe nicht Spinozisterei.

Das hindert Trechsel nicht[5]), „dem Servet einen formalen und idealen Pantheismus vorzuwerfen. Unter den unzähligen modis, die es im allgestaltigen Wesen Gottes gebe, träten drei hervor, der Modus der Fülle der Substanz, der Modus der Erscheinung und der Modus der Mittheilung. Von dort aus zweigen sich stufenweise unzählige verschiedene modi ab, je nach den specifischen und individuellen Ideen, welche den Dingen zu Grunde liegen. Indem Trechsel den tief-ethisch angelegten Michaels-Kampf gegen das servum arbitrium Dei übersah, hat er uns jenen kalten Gott geliefert, der als unfreies, passives Allwesen erscheint.

Heberle[6]) zeigt geschickt, daß in dem Servetischen Gott von einer Veränderung keine Rede sein könne. Es gebe keine reale Thätigkeit Gottes auf sich, sondern nur auf die Creaturen. Die

1) Loci theolog. 1559 (ed. Berolin. 1856), p. 6.
2) Disputatio I contra horrendas Serveti blasphemias. S. Jenaer Jahrb. f. prot. Theol. III, 641.
3) Opp. theol. I, 12 sq.
4) Anderw. Versuch. S. 352.
5) Antitrinitarier I, 126 f.
6) Tübinger Zeitschr. 1840 II, 17.

vortrefflich hervorgehobene göttliche Willkür findet nicht die bei Servet in der göttlichen Sittlichkeit gegebene Schranke. Auch steht man bei Heberle vor dem Dilemma, daß entweder Gott ewig schläft, oder die Geschöpfe sind mit Gott gleich ewig.

E. Saisset [1]) schreibt dem Servetischen Gottesbegriff eine Zwitterstellung zwischen heidnischem Pantheismus und biblischem Kirchenglauben zu, und geißelt Gottes Unfähigkeit, ohne den Menschen Christus leben zu können. (Que serait Dieu sans le Christ?) „Von Christo entströmt alles, zu ihm kehrt alles zurück, alles eint sich in ihm, er eint alles mit Gott." Der Pantheismus habe dem Servet den Verstand verwüstet. Darum stellt Saisset Servet zu den „Unverständigen", zu Sabellius, Scotus Erigena, Spinoza, Schleiermacher und David Strauß. Daß Gott Christi erste Ursache, Lebensgrund und letztes Ziel ist, entgeht dem Pariser Philosophen.

Baur [2]) erkennt, daß Servet die Disposition als lebendigen Proceß dem starren Verhältnis der trinitarischen Personen entgegensetzt; weist auf das Durchgreifen des Grundsatzes hin: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; läßt es aber in seinem Hegelismus zu einer Darstellung des positiven Gottesbegriffes nicht kommen.

Henry [3]) hat Recht, daß nach Servet die lebendige Gotteserkenntnis nur von dem lebendigen Christus ausgehen könne, außer welchem die Wahrheit nur in der Abstraction zu fassen sei. Der Misverstand dessen, was Servet sich unter Person denkt, verleitet Henry zu allerlei wunderlichen Consequenzen (S. 249. 251. 263). Henry findet in Servets Gottesbegriff Aufwallungen eines lebendigen Glaubens, dem Servets Phantasie Flügel gab (S. 244), signalisirt allerlei kühne Ideen des Spaniers (S. 253. 254), weist auf Servets Realismus hin (S. 257), aber trübt sich den klaren Blick, indem er von der Calvin-Trechsel'schen Hypothese des Servetischen Pantheismus nicht lassen will [4]).

---

[1]) Mélanges, p. 170. 167. 160. 175. 141.

[2]) Dreieinigkeit III, 55 f. 86. 58. 67.

[3]) Calvin III, 241 f.

[4]) Wie verkehrt jene Hypothese ist, habe ich in Hilgenfelds Zeitschr. 1876, S. 241—263 gezeigt.

Schenkel[1]) macht sich einen Servetischen Gottesbegriff, dessen Gegentheil ungefähr der Wirklichkeit entsprechen würde.

Pünjer[2]) erkennt die absolute Transcendenz des Servetischen Gottes über allem Geschöpflichen an; wehrt die Thorheit ab, als sei Servets Welt Gott; hält aber den Servetischen Gott, den Archetyp der Ideale, für seiner Natur nach unmittheilbar (natura incommunicabilis), während das Gegentheil zutrifft. Daß der substantiellen Ideen Ursache in Gottes Willen allein liegt; daß die göttlichen Denkbilder durchweg das Wesensgepräge des göttlichen Denkers tragen; daß auch die sichtbare Welt, wenngleich an sich gebrechlich und schattenhaft, dennoch in den verschiedensten Abstufungen von der Moospflanze bis zum Gottessohn, eben als Schatten die Gestalt des Lichtes trägt, das in ihr geoffenbart und ihr mitgetheilt ist, übersieht Pünjer, denn er beobachtet nicht, daß bei Servet im selben Maße, als die Welt sich vergottet, Gott sich durch Christum im Geiste verweltet hat. Die Dispositionen kommen bei Pünjer nicht zu ihrem Recht[3]). Bei der Frage nach dem Leibe Gottes bedenkt er nicht, daß dieser Leib Werk und Schöpfung Gottes ist, sei es, daß wir ihn der kirchlichen Person des Vaters als Ursubstanz nahe bringen; sei es, daß wir jenen Universalorganismus mit Servet zusammenfassen als das Wort; sei es, daß wir ihn anschauen und betasten, wie er sich weltgeschichtlich centralisirt in dem Menschen Jesus von Nazareth. Servets negative Verdienste stellt Pünjer viel zu hoch. Die logische Unhaltbarkeit der altkirchlichen Trinität erhellt weit gründlicher aus Petrus Lombardus, Thomas Aquin, Duns Scotus, Occam, Holcot, d'Ailly und Johan Majoris[4]).

R. Willis[5]) feiert den Spanier als einen kritisch aufgeklärten Pantheïsten, ein Muster von Freigeisterei und tolerantester Weit-

---

1) Wesen des Protestantismus, S. 221—224.

2) De M. Serveti doctrina, p. 21 sq.

3) S. 90 hält Pünjer die zwei Dispositionen für viel leichter verständlich als die drei Personen; S. 79 leugnet er das.

4) S. in Kahnis' Kirchengesch. Zeitschr. 1875, S. 590—607. Näheres anderswo.

5) Servetus and Calvin (1877), p. 174 sq. 189. 201. 222.

herzigkeit, und entwirft von Servets Gottesbegriff, theils durch zu flüchtiges Lesen, theils durch mangelndes theologisches Verständnis, ein Bildnis, was der Wirklichkeit so unähnlich wie möglich sieht. Gott und Welt müssen sich decken. Gott soll der Sünde Ursache werden. Gott ist nie und wird immer nur. Der spanische Herold der Lehre von der Erbsünde und der ewigen Verdammnis weiß von solchen Phantasien ebenso wenig, wie von Milton (S. 201) oder von Raimundus von Sabunde (S. 12).

II. Ich habe den Gottesbegriff Michael Servets in dem Lehrsystem[1]) klar zu stellen gesucht. Hier kommt es mir darauf an, das Ergebnis kurz zusammenzufassen, sofern es neu erscheint.

Auf seiner ersten Lehrstufe, dem L. I de Trinitatis erroribus, blieb der Spanier bei einem wesentlich negativen Gottesbegriffe stehen. Der scholastische Gottesbegriff, Servets Erbschaft von seinen altchristlichen Vätern, enthielt in sich nichts als die Trinität[2]). War diese durch die Toulouser Bibelfindung beseitigt[3]), so blieb eben in Gott nichts übrig als die Negation alles dessen, was Geschöpf ist. Die Grenzwahrung gegen die Creatur erscheint aber dem Spanier damals um so nöthiger, als, nach Beseitigung der scholastischen Trinität, der Gottheit ein neuer Angriff drohte durch die Lehre vom Austausch der Eigentümlichkeiten (L.-S. I, 15f.) Darum lehrt er: Gott ist die Ursache der Welt. Gott ist die unbegrenzte Fülle alles Lebens. Gott ist einzig, durchaus einfach, unvergleichlich. Weiter kommt seine Gotteserkenntnis nicht, ohne Christo. Erst aus Christo ersieht er für Gott ein Neues: Gott ist die einheitliche Gesamtsubstanz, aus der allerlei Gottesvertreter und Gottesgesandte stufenweis herniedersteigen, mit göttlichem Antlitz, Namen und Charakter, und in diesem Sinne unter der Rolle oder Person Gottes. Auch das noch ein ziemlich kahler Gottesbegriff! Den Anfang ethischer Lebensfülle erhält Servets Gott erst aus dem Umstand, daß Gott es ist, der sich als der Heiliger, Weiher und Salber Jesu offenbart, mehr noch als Christi

[1]) Bd. I, 1876, Bd. II u. III, 1878, Gütersloh bei Berthelsmann.

[2]) Daß es bei Thomas Aquin anders ist s. bei Delitzsch, Die Gotteslehre des Thomas von Aquino (Leipzig 1870), S. 48—72.

[3]) Vgl. in Hilgenfelds Zeitschr. 1875, S. 75—116.

Vater, ja als jener Gnadenreiche, welcher den Menschen mit der Gottheit beschenkt. Gottes höchster Inhalt folgt — und das ist charakteristisch — schon auf der ersten Lehrstufe aus den drei Sätzen: Jesus ist der Christ des Herrn, ist Gottes Sohn, ist Gott. Die Trinität gibt die Ueberschrift zum Buche; der Inhalt ist Christologie (L.-S. I, 1—65).

In der zweiten Lehrphase, wo die Lehre vom Logos eingreift, lenkt sich Servets Aufmerken auf die Ewigkeit Gottes, die er als zeitenlose Allgegenwart versteht (L.-S. I, 77), und darum frei von Präscienz, Prädestination und Präexistenz. Vor Gott ist der Schleier der mittleren Zeit zurückgeschlagen. Darum ist ihm das Heute des Auferstehungstages Christi ein und dasselbe Heute mit dem des ersten Schöpfungstages, da Gott sprach. Neben dem Wort erscheint nun aber am ersten Schöpfungstage der Hauch: äußerlich als Wind, innerlich als Geist. Neben den drei Dispositionen Gottes zur Substanz einer göttlichen Natur, zum Menschen Jesus und zu unserem gläubig-heiligen Geist (L.-S. I, 34) nimmt er jetzt eine Trinität von drei Personen an: die göttliche Natur, Gottes Wort und Gottes Geist. Nur daß das nicht drei für sich bestehende Realitäten sind, sondern drei Werke oder Wirkungen ein und desselben einzigen Gottes (L.-S. I, 96). Real wird das Wort erst in Jesu, real wird der Geist erst in den Pfingsterscheinungen. Seitdem er Gott in sich eine Natur schaffen ließ, seitdem gibt er auch zwei Naturen in Christo zu, in der menschlichen eine göttliche (L.-S. I, 104f.). Damit ist ein Einwachsen Christi, resp. des Logos in den Gottesbegriff gegeben. War der Ausdruck, Präexistenz Christi, Gott gegenüber auch noch so ungeschickt, so wurde die Sache doch voll und ganz zugegeben, sofern das Vorher die Welt angieng: vor Grundlegung der Welt existirte Christus, nämlich das Lichtwort, durch das Gott die Welt schuf (L.-S. I, 112f.) Ohne Christus keine Welt. Christus wird die Weltseele. Hier setzt das ein, was Servets Gegner seinen Pantheismus genannt haben, und was wir vielmehr einen idealen, dynamisch-ethischen Panchristismus nennen [1]). So wenig hängt Gott

1) Auch ich huldigte einst dem Grundsatz, Servets System wisse von Ethik

von der Welt ab, daß er nach Servet nicht einmal von seinen eigenen Dispositionen abhängt. Nur aus Zweckmäßigkeitsgründen nimmt Gott Rücksicht auf die Welt. Und weil er diese Welt gerade in dem Menschen centralisiren, durch ihn sie vergotten, durch ihn sich verwelten wollte, darum schafft Gott in sich Wort und Geist. Einer anderen Welt gegenüber würde er sich wieder anders disponirt haben, und man hätte vom Logos und vom Geisthauch nichts gehört (L.-S. I, 116 f.). Diese Trinität ist nur ökonomischer Art, angeordnet behufs Verwaltung gerade dieses Reiches Gottes unter seinen vielen Reichen. Am Ende dieser Weltordnung wird der triumphirende Oberfeldherr Christus seinem Kaiser die Palme des Sieges zu Füßen legen und dem Vater alles zurückstellen (L.-S. I, 119). So gibt es denn auf der zweiten Lehrstufe für Servet neben der idealen — Natur, Wort, Geist — auch eine reale Trinität: Gott, der Mensch Jesus und der Pfingstengel [1]) (L.-S. I, 124). Die Ideal-Trinität ist nur die Vorbereitung für die Real-Trinität. Denn sobald die Sache selber kommt, hört die bloße Person oder Stellvertretung auf. Das Wort war und Christus ist. Wenn das Licht, der Körper, die Wahrheit kommt, muß der Schatten weichen (L.-S. I, 134).

Auf der dritten Lehrstufe dringt Servet in das Wesen Gottes an der Hand der Gottesnamen ein. Stand auf der ersten Stufe Jehova gegenüber dem Menschen, den er in besonderen Fällen zum Elohim machte; und schloß auf der zweiten Stufe Elohim das Menschenideal gleich ein — Gott und sein Wort, daher der Plural —, so ist ihm jetzt Elohim der eigentliche Name Christi (L.-S. I, 144). Elohim war einst seiner Natur nach Gott, seiner Rolle nach Mensch. Und Christus ist jetzt dem Fleische

nichts. Zwanzigjähriges Studium der Werke Servets hat mich eines anderen belehrt. Sollte Bd. II u. III des Lehrsystems meine Gegner nicht auf meine Seite zu stellen vermögen, so gedenke ich anderswo in einem besonderen Aufsatz mich über die ethische Natur des Servetischen Denkens auszulassen. Auch verweise ich auf die ethischen Partien meines „Melanchthon und Servet" (Berlin, bei Mecklenburg, 1876).

1) Ueber Abhängigkeit des Servetischen Pfingstengels von Thomas Aquin anderswo.



nach Mensch, dem Geiste nach Gott. Zeigten einst die Anthropomorphismen, wie weit die damalige Welt die volle Gottmenschheit tragen konnte, so hören sie nunmehr auf, seitdem der Mensch aus Gott herausgetreten ist. Doch noch mehr, der Jehova-Name eignet Christo gerade so, wie der Name Elohim, insofern er ja bei Gott war als die Quelle aller Wahrheiten (L.-S. I, 145f.). Jehova der Wesende gibt sein Wesen dem Elohim Christus. Damit nun aber der hoch über das nomen tetragammaton, seine erste Schöpfung, hinausgerückte Schöpfer als transcendente Oberursache Christi nicht außer Fühlung mit der Welt geräth, betont Servet gerade jetzt stärker auch die andere Seite, Gottes Immanenz. Aus Gott fließen wesentliche Strahlen, gehen strahlende Engelsboten, von seinem väterlichen Herzen her wesentliche Lebenshauche, wie Kinder von dem Vaterschoße, verschiedenartige Strahlen aus. Alle diese Geister und Lichter sind göttlichen Wesens. Hat sie doch alle Gott durch Selbstausdruck seines Wesens zur Subsistenz gebracht. Auch wird nie ein Himmelsbote zu uns gesandt, in dem nicht Gottes Wesen wäre, ein Abdruck von Gottes Substanz (L.-S. I, 148f.). So oft also das Wort Gottes lief, kam, erschien, blieb der unsichtbare Gott in seinem sichtbaren und vernehmbaren Worte verborgen. Aber der Gesandte trug seines Königs Züge, das Gepräge der göttlichen Substanz. Sichtbar und auch persönlich erschien Gott in dem Menschen allein. Der Mensch Jesus ist eigentlich die einzige Hypostase Gottes. Denn wenn man auch von zwei Dispositonen Gottes reden kann — auf der ersten Lehrstufe waren es drei —, so ist doch der Geist keine Hypostase für sich, sondern er ist Person oder Hypostase nur in dem heiligen Menschen. Der heilige Geist ist die göttliche Wirkung oder Bewegung im Menschengeist (L.-S. I, 156f.). Auch ist das Wort im eigentlichen Sinne nicht Sohn Gottes, wie es denn auch in der Bibel niemals gezeugt oder Sohn genannt wird; sondern Gottes Sohn ist immer nur der Mensch. Innergöttliche Ausgänge oder Ausflüsse hat es nie gegeben (L.-S. I, 158). Und so liegt denn auch Gottes ganze Natur, Substanz und Macht in dem Menschen, in ihm des Vaters ganze Gottheit (in homine tota patris Deitas. L.-S. I, 160). Gott blieb ja, als Ursache Christi und all seiner

Werke, in unerreichbarer, schlechthin freier Transcendenz erhaben. Indessen all seine sichtbare Macht hatte Christus absorbirt. Statt den Gottesbegriff ethisch zu füllen, hatte er ihm nichts als die Willkür der Allmacht belassen, ihn aber sonst völlig, zu Gunsten Jesu, entleert. Und die Trinität schwebte hin und her, ohne daß die innergöttlichen Anfänge neben der Reichstrinität es zum wirklichen Leben bringen konnten. Etwas sehr unbestimmtes war auch die Lehre vom heiligen Geist. Man begreift nicht recht, was er neben dem Worte soll.

Das wird anders auf der vierten Lehrstufe[1]). Wie auf der ersten die Gelegenheit sich bot, den Gottesbegriff zu ethisiren, durch Weiterführung des Gedankens, daß Gott Jesum zu seinem Christ geheiligt, ihn auserkoren zu seinem Sohn und ihn belohnt hat mit der Gottheit, so tritt hier das Princip auf: Keine Gottessohnschaft des Christen ohne Theilnahme an der Natur Christi. Wieder ein ethisch fruchtbares Princip. Hätte Servet, statt die Dialoge von der Dreieinigkeit der Abhandlung von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes und der Liebe[2]) bloß vorzusetzen, die Trinitätslehre von der Glaubensgerechtigkeit und Liebe durchdringen lassen, er hätte der Restitutio besser vorgearbeitet. So aber blieb diese Aufgabe der fünften Stufe vorbehalten. Die Schulregeln der 7 Bücher von den Irrungen gelten auch noch in den Dialogen: 1) Gottes Natur ist an sich einig und untheilbar. 2) Was dieser Natur widerfährt, ist ihre eigene Disposition (L.-S. I, 162). Nur daß der untheilbare Gott noch höher hinaufgerückt wird in das Unverständliche und das Unvorstellbare (L.-S. I, 171). Und auch mit der Disposition wird vollster Ernst gemacht. Erst indem Gott spricht, disponirt er sich selbst zum Schöpfer (L.-S. I, 173). Wort und Geist sind keine Ausdrücke für göttliches Sein, sondern nur Ausdrücke für göttliche Verwaltung (sunt dispensationis vocabula, L.-S. I, 175). Wird so Wort und Geist und Licht und Natur und Engel und Mensch als bloße göttliche Dispositionen in Gott hin-

[1]) Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1877, S. 301—318.

[2]) Ueber den tief-ethischen Charakter dieser an praktischen Winken so reichen Schrift Servets s. „Melanchthon und Servet" (Berlin, bei Mecklenburg, 1876) und Bd. III des „Lehrsystems".

eingezogen und vergottet, so bietet auch des Menschen Leib kei
Grenze mehr für die Gotteswohnung. Vielmehr ist gerade d
Leib Christi nunmehr die Fülle der Gottheit selbst (L.-S. I, 18
Doch wie alles so hineingezogen wird in den Abgrund der V
gottung und wir schon ahnen können, daß auf der nächsten Le
stufe die ganze Welt nur noch ein Schatten Gottes sein wird,
wird auch dem gegenüber die Verweltung Gottes weiter durchgefüh
Gott hat selber in sich eine entschiedene Tendenz auf Leiblichk
Er will sich offenbaren, will sich mittheilen. Dazu disponirt
sich vor Grundlegung der Welt. Um sich zu offenbaren, wird G
Wort; um sich mitzutheilen, wird Gott Geist. Nicht in den Wüs
will Gott wohnen noch in den Kloaken, sondern in den Geiste
die seiner fähig sind, die ihn verstehen und aufnehmen könn
Wenn du glaubst, daß irgendwo Gott wohnt, wo soll er bes
wohnen als im heilig-geistigen Menschen? Nicht dürfen die Schw
chen der Menschennatur unter irgend einem Vorwand auf die Go
heit übertragen werden; wol aber tendirt vor Grundlegung der W
die Gottheit darauf hin, ihre eigene Herrlichkeit und Tugendma
dem Menschen nicht bloß zu offenbaren, sondern auch mitzutheil
Um des himmlischen Menschen willen wird Gott Vater, und n
in Jesu sind wir Gottes Auserwählte vor Grundlegung der W
Die Consubstantialität und Coäternität Jesu zeigt das ewige An
legtsein Gottes auf Wort und Geist, mehr noch auf den Mensch
und Wort des echten Gottes und Fleisch des echten Menschen s
im Grunde von ein und derselben Substanz (L.-S. I, 199). N
im [himmlischen] Menschen ist Gott der Schöpfer des Alls, ger
wie anderseits nur in der Tugendkraft Gottes der [himmlisch
Mensch Weltenschöpfer und Weltentypus ist (L.-S. I, 200. 2
208 f.). Doch bei noch so compacter Ausfüllung des Gottes
griffs mit des Menschen (Jesu) Geist, Seele und Leib, ist d
an Jesu alles Werk Gottes, gerade so wie Wort und Geist imm
dar des freien Gottes durchaus freies Werk verbleiben (L.-S.
212 f.). Die Vergottung des Menschen ist nichts als Gottes Th
nicht als ob des Menschen Mitwirkung ausgeschlossen wäre — n
der freie Mensch kann glauben, lieben und geheiligt werden —, ab
auch des Menschen Freiheit ist eine gnädige Gabe Gottes (s. M

lanchthon und Servet). In der Christocentrik und Christoplerose seiner vierten Lehrstufe scheut Servet nicht einmal vor dem Satz zurück: „Es gibt keine andere Macht Gottes mehr, außer dem Sohne [1]) (L.-S. I, 218). Die Allgegenwart Christi im Himmel und auf Erden ergibt sich ihm nicht nur von selbst, sondern sie ist geradeso fortan die einzige Form der Allgegenwart Gottes, wie die Gottesschau in Christo fortan die einzige Form der Gottesoffenbarung, die Ausgießung des Geistes Christi die einzige Form der Gottesmittheilung ist. Dennoch bleibt Gott die Universalursache Christi: sein Leib, Geist und Seele sind Gottes Samen (L.-S. I, 225) und ohne Gott wäre Christus kein Sündentilger, kein Versöhner, kein Prophet, ja nicht einmal ein Mensch (L.-S. I, 236 f.). Alle noch so idealen Dispositionen Gottes sind nur Gottes Geschöpfe (novam dispositionem in se ipso creare concedas, L.-S. I, 244). So bleibt der in sich unverständliche Gott von der Substanz aller Creaturen abgeschieden [2]). Sein Wort ist seine Weltpräsenz, sein Geist seine Welttugend (L.-S. I, 247). Die Trinität der vierten Lehrstufe ist keine bloß innerweltliche mehr, sondern es ist eine vorweltliche, innergöttliche Trinität vorhanden. Aber es ist keine Personentrinität in dem Sinne, daß Gottes Wesen nur in drei Personen existirt, sondern Gott kann sich so viel Personen (Stellvertretungen), Dispositionen und Modi, und so verschiedenartige Personen schaffen, wie er will. Und daß er, statt der unzählig denkbaren, in sich nur zweie schafft, das hat seinen Grund allein in der ökonomischen Rücksichtnahme auf diese ihm gerade vorliegende, in Gott so und nicht anders geplante Welt (L.-S. I, 249).

III. Bis jetzt haben wir bei Servet verschiedene Versuche gesehen, den Begriff Gott, bei Festhaltung seiner Transcendenz und Immanenz, vermöge der Christocentrik zu ethisiren, bald als Heiliger Jesu Christi, bald als des Sohnes Tugendkraft und seiner Liebeswunder energische Ursache, bald als der im Geben und Erheben des Menschen Selige. Aber die Angst vor dem servum

---

[1]) Non est alia potentia Dei, nisi filius ipse (Dialog., fol. 16[b]).
[2]) Ab omnium creaturarum substantia est separatus.



arbitrium Dei hinderte den Spanier, mit der Ethisirung Got
Ernst zu machen [1]).

Ein unverkennbarer Fortschritt der Theologie Servets liegt
der Restitutio christianismi [2]). Auch schon auf seinen unters
Lehrstufen erkannte der Spanier unsere schlechthinige sittliche A
hängigkeit von Gottes Gnade an [3]); anderseits verfolgte er die Gn
schon bis in einen ewigen Heilsrathschluß hinein [4]). Indessen we
man ihn fragte, warum denn Gott in Gnaden unser Heil, war
wollte er denn Christum senden, warum wollte er selbst uns sei
Geist mittheilen? so lautet die Antwort: er wollte es eben; ist
doch Gott. Sein Wille ist durch nichts gebunden. Er hätte
alles auch anders wollen können, denn Allmacht ist absoluteste W
kür [5]). Nicht so in der Restitutio. Da gibt es ein θεοπρεπ
Da gibt es auch etwas, das sich für Gott nicht ziemen würde
Da ist die Sittlichkeit hineingetragen in Gott, und Gott darf
durchaus nicht thun, was sich nicht ziemt. Und diese Schranke
so wenig eine Einengung der Gottesmacht, daß letztere durch s
Beobachtung des Schicklichen nur wächst, ja daß die Gottesmacht o
diese sittliche Schranke undenkbar wäre. Denn Allmacht ist Lie
glücklich machende, Heil ausspendende, sich selbst mittheilende Li
Und je mehr Gott sich mittheilt, um so würdiger ist das sei
Gottheit, aber auch um so mehr offenbart sich seine Gottheit
durchaus sittlich gut [7]) und als das größte sittliche Gut, der grö
Heilsbesitz, das größt denkbare Glück. Und dieses ethische Prin
in Gott gründet Servet so fest, daß es ihm ohne dies Princip we

---

1) Wie aller Ethik bar der trinitarische Gottesbegriff der Reformato
ist, darauf weist Julius Hamberger (Physica sacra) mit R
hin.

2) S. Lehrsystem Michael Servets, Bd. II u. III (Gütersloh, Berthe
mann, 1876).

3) Näheres s. in „Melanchthon und Servet“.

4) Besonders de justicia regni Christi et de charitate.

5) So bei allen Reformatoren.

6) Non erat Deo res indigna, quia nihil tam dignum Deo, quam sal
hominis (R. 730).

7) Bonum enim non dicitur bonum, nisi communicabile, et tan
magis communicabile, quanto magis bonum (R. 730).

Verweltung Gottes noch Vergottung der Welt, kein Heil, keinen Christus geben kann [1]). Die Mittheilungsseligkeit der ethisch gefüllten Gottesnatur ist die ethische Basis geworden für Servets ganzes Denken [2]). Aber diese Liebe Gottes fängt Servet nicht ein in Gottes eigenes Netz. Sich selber braucht Gott nichts mitzutheilen. Er hat alles. Nicht der ist gut, der alles für sich behält. Gottes Liebe ist wesentlich expansiv. Gott verweltet sich, um sein Geschöpf zu vergotten. Die Gebefreude wie die Lehrfreude Gottes richten sich nicht auf eine noch so zarte Selbstbeschenkung und Selbstbelehrung, sondern durchweg und gleich zuerst auf die Verherrlichung des Geschöpfs. Die dem Menschen eingeschaffene Sehnsucht nach Gottesschau und Gottesbesitz verbürgt dem Servet das ewig ursprüngliche Angelegtsein der göttlichen Liebe auf Mittheilung, der göttlichen Wahrheit auf Offenbarung an den Menschen [3]). Darin sieht er so wenig eine Zurücksetzung Gottes, daß er vielmehr gerade deswegen die Macht der Liebe und der Weisheit Gottes bewundert (mira potentia), daß sie so, mit ethischer Nothwendigkeit, über den allgenugsamen Gott hinaussprudeln und hinausstrahlen. Und insofern sieht er Gottes Wesen von ewig her auf Leiblichkeit, auf Verweltung angelegt (ut in eo reluceat corporis ratio). Diese Verweltung Gottes ist aber ebenso wenig mechanisch, als die Vergottung des Menschen: denn dort werden sie zum Heil, da aber zur Qual, je nach dem sittlichen oder unsittlichen Verhalten des Menschen, und im Heil wie in der Qual stuft sich ihre Wirkung in unendlich manigfachen Stufen ab, je nach der gegebenen, bewußten und gewollten, momentanen oder dauernden Receptivität des Geschöpfs. Dessenungeachtet stellt Servet auch auf seiner letzten Lehrstufe nicht die Gottheit in Abhängigkeit von dem Geschöpf oder von der Schöpfung [4]). Jene Sittlichkeit-

---

[1]) Quicunque negat, Deum se posse homini conformare et communicare, potentiam Dei negat, hominis felicitatem negat, Christum totum negat (R. 730).

[2]) Felicitas hominis est unio divina (R. 730).

[3]) Si nullam suae Deitatis apprehensionem dare voluisset Deus, frustra ejus rei desiderium homini ingenuisset (R. 204).

[4]) Non est creatura aliqua Deo coaeterna (R. 698).

ausgenommen bleibt ihm Gott so incommensurabel wie je [1]). Gottes Transcendenz ist ihm eine völlig absolute. Und so tap wie je wehrt er sich gegen ein Fatum, eine Prädestination o eine Einführung von Raum und Zeit in Gott. Wort, Geist, B wegung, Substanz, Natur u. dgl. sind menschliche Ausdrücke, sich nicht zur Bezeichnung von Gottes Wesen eignen, ja die ihm nichts zu thun haben, wie er ist an und für sich und o Rücksicht auf eine zu schaffende oder geschaffene Welt. Auf Frage, was Gott that vor Erschaffung der Welt, hat Servet ebe wenig genügende Antwort wie Luther oder sonst wer: einerse weil der Begriff des Vor und Hernach in Gott nicht impor werden darf [2]); anderseits, weil wir eben nur mit geschaffen nicht mit vorgeschöpflichen Begriffen operiren [3]). Wenn Gott gew hätte, hätte er sich auf ganze andere Weise offenbaren können durch's Wort, und auf ganz andere Weise sich mittheilen könn als durch den Geist. Denn Wort und Geist ist das sittli *θεοπρεπές* eben nur für diese Welt. Indes, so verschieden u zahlreich auch die andern Welten gewesen wären, immer würde Weltziel ein solcher Organismus sein, der das Obergeschöpf je Welt (geist-leiblich, daß ich so sage) in eine organisch dauernde Leben verbindung mit der Gottheit gebracht hätte; und jeder dieser Gott söhne könnte eben (ideell) kein anderer sein, als Christus. Ne dem sittlichen *θεοπρεπές* und der mittheilungsseligen Güte ist a noch ein drittes sittliches Gesetz in Gott, die unbedingte, unter al Umständen für Gott unvermeidliche Christocentrik [4]). Diese Gott selbst sich vorschreibende Christocentrik aber verliert den Ch rakter blinder Willkür dadurch, daß sie einerseits erfüllt ist v

1) Deus natura sua est indiffinibilis, nec a nobis diffinitur nisi rerum causa (R. 207).

2) Das betont Servet immer wieder, gegen Melanchthon und Zwingli, gegen Luther und Calvin.

3) Die incommensurabilitas Dei ist ihm eine Folge seiner absolute Einfachheit.

4) Christus ist gewissermaßen der Gürtel der göttlichen Vollkommenheit (Christus omnia in Deo continens, R. 595), also nicht bloß Got Ziel und Gottes Universalmittel, sondern auch das Centrum Gott selbst, der Urborn, aus dem Gottes Weltliebe quillt.

dem Princip der Gerechtigkeit, was auch Gott dem Herrn vorschreibt, bei jedem Geschöpf alle zeitlichen und örtlichen Umstände zu berücksichtigen, anderseits getragen ist von dem Princip der Freiheit, dem sich auch die Christocentrik unterwirft [1]). So haben wir fünf sittliche Principien in Gott: die Würde und die Güte, die Gerechtigkeit und die Freiheit und die jene vier zusammenfassende Christocentrik. Auf den ersten Lehrstufen hatte Servet einen unendlich hohen, aber unendlich leeren Gottesbegriff [2]). Der Fortschritt in seiner ethischen Ausfüllung ist unverkennbar bei allem Festhalten an der Transcendenz. Aber auch mit der Immanenz Gottes macht er 1553 volleren Ernst. Gott ist ihm kein leerer Abgrund, sondern ein Ocean von Wesen mit unerschöpflicher Fülle [3]). Gott ist ewige Handlung, und in allen Dingen ist das Handelnde Gott. Unkörperlich, unsichtbar und unbegreiflich, ist er aller Dinge Ursache und Ursprung. Gott allein ist die Einheit des Alls, er die Urform aller Gestaltung (mens omniformis). Insofern alle Dinge in Gott bestehen und wurzeln, begegnet auch Gott dem Herrn alles, was den Dingen begegnet. Dennoch aber ist er die unbewegliche, unwandelbare, allereinfachste Existenz, und alles, was bewegt wird, bewegt er [4]). Und darum ist Gott real in allen Dingen, weil alle Dinge ideal in Gott waren, als lebendige Gottheiten, lebendige Ewigkeiten, lebendige Quellen. Die kosmische Immanenz Gottes in den Dingen, auf allen ihren Stufen vom Stein bis zu Christo, ist Wirkung und Reflex der vorweltlichen Immanenz der Dinge in Gott.

Der Fortschritt ist unverkennbar. Wie auf den früheren Lehrstufen gibt sich die Selbstdarbietung Gottes in den Weisen der Offenbarung und Mittheilung kund. In beiden Weisen aber muß

---

1) Auch über diese beiden Principien s. die Begründung im Lehrsystem II, Buch II.

2) Haec non est vera de Deo notitia, quia non docet, quid sit Deus, sed quid non sit Deus.

3) Non est Deus instar puncti, sed est substantiae pelagus infinitum, omnia essentians, omnia esse faciens, et omnium essentias sustinens (R. 125).

4) Sine tempore Deus est actus aeternus, in creaturas semper agens (R. 591).

Christus festgehalten werden als einziges Ziel [1]). Wort und G[...] aber bleiben auch hier Gottes Werk und stehen gerade wie [...] himmlische Mensch Jesus in Abhängigkeit von Gottes Willen. [...] Gott selber gibt es durchaus keine realen Unterschiede. Die V[...]weltung Gottes ist keine Verwandlung Gottes [2]), sondern eine [...] Welt-Umsetzung seiner ewigen Gedanken und darum eine Vermehru[...] der Würde des Fleisches [3]), aber nicht eine Veränderung Sei[...] Art und Gestalt. Die absolute Transcendenz und die absolute Imm[a]nenz Gottes sind durch Gottes Selbstoffenbarung und Selbstmittheil[ung] in diesem Fleisch da — Jesus von Nazareth — nicht bloß vermit[telt] und ausgeglichen, sondern auch in ihrer beiderseitigen Berechtig[ung] dargethan. Ohne dies Fleisch ist keine volle Verweltung Got[tes] möglich. Ohne dies Fleisch existirt auch keine volle Vergottung [der] Welt. Man wird zugestehen müssen, daß die consequente Durchfü[h]rung dieses Gedankens in der Restitutio einen teleologischen Fo[rt]schritt markirt über die Dialoge, wenn auch der Gedanke selber [den] Dialogen nicht fremd blieb. Trinitarisch waren die Dialoge [zu] keinem Abschluß gelangt. Gott der Vater war nur dazu da, [um] Christum fähig zu machen alles Gute in sich zu absorbiren, und [der] heilige Geist konnte es zu einer für sich stehenden Persönlichkeit ni[cht] bringen. In der Restitutio haben wir einen Vater, der würdig u[nd] gerecht, frei und gut ist und die Welten nur darum in Christo centr[a]lisirt, weil er das in seiner freien Weisheit so für das Würdig[ste] erkannt, seine Güte und Gerechtigkeit auf seine Geschöpfe wirken [zu] lassen und sich ihnen mitzutheilen. Auch die Person des Sohnes Got[tes] hat sich in der Restitutio nach dem dreifachen [4]) Ursprung, na[ch] der Ethik seines Lebens und Sterbens und nach der substantielle[n] himmlisch fortwirkenden Kraft seiner Auferstehung reicher ausgefül[lt] wie sonst. Endlich ist die Lehre vom heiligen Geist als des Geist[es] der ethisch-substantiellen Wiedergeburt des Menschen nach den ve[...]

---

[1]) Christum unicum scopum tenere debemus (R. 284).

[2]) Deus non ob id mutatur, sed res, quae accidunt, mutantur (R. 59[...]

[3]) In creaturam erat amor et cogitatio Dei, ut creaturam glorific[a]ret (R. 684).

[4]) Dem centralgeschichtlichen, dem originalgeschichtlichen und dem vorgeschich[t]lichen. S. Lehrsystem, Bd. II, Buch I.

schiedensten Richtungen hin ausgebaut worden. Allein so eng Servet auch seiner Lehre die alten kirchlichen Formulirungen anschmiegt, und so sehr er überall die Offenbarungstrinität: „Gott, der Mensch, der Engel“ in den Vordergrund hebt, eine innergöttliche Realtrinität verabscheut er auch 1553. Gott wird Person nur in Christo, und der heilige Geist hat, abgetrennt vom Menschen, niemals eine Person für sich. Der trinitarische Fortschritt der Restitutio besteht einerseits in der gründlicheren Revision der philosophischen Kunstausdrücke, anderseits in der volleren Heranziehung der Patristik. — Was endlich Servets sogenannten Pantheismus betrifft, so harmoniren die schlimmsten Stellen, genauer betrachtet, durchaus mit seinen Thesen von der absolut-causalen, allerfreiesten und nur sittlich bestimmten göttlichen Transcendenz. Statt von Pantheismus sollte man nur von Panchristismus reden.

Der theologische Mangel der Restitutio ist folgender: 1) Das fünffache ethische Princip in Gott wird nur so gelegentlich hingeworfen, aber nicht förmlich als Basis oder Ausgangspunkt aufgestellt für sein theologisches Denken. Auch ist es weder consequent durchgeführt, noch auch mit den übrigen Hauptstücken der Gotteslehre in organische Verbindung gebracht. 2) Die Transcendenz Gottes ist nicht von aller Willkür frei gehalten. 3) Die Immanenz Gottes schillert im Ausdruck nicht selten hinüber nach Pantheismus. 4) Gottes Offenbarung und Mittheilung ist nicht recht in ihrem gegenseitigen Verhältnis bestimmt; meist scheint es Parallele, bisweilen Nachfolge, dann wol auch Steigerung. Auch ist der Wurzelboden der einen in der Wahrheit, der anderen in der Liebe nicht gehörig untersucht. 5) Die Trinität ist nur scheinbar beibehalten, nicht selten sogar auf Kosten der biblischen Keuschheit. Im Grunde gibt es nur Eine göttliche Person, Jesum den Christ. Servet hätte besser gethan, sich auf die biblischen Redeweisen zu beschränken, ohne die hergebrachten unbiblischen Weisen wieder heranzuziehen. Durch schonungslose Brandmarkung der biblisch incommensurablen Größen hat er allerdings die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, aber sich auch persönlich arg geschadet, ohne der Sache zu nützen.

Allein nicht unbedingt bildet die fünfte Lehrstufe Servets die Ober-

stufe. Gegen seine früheren Lehrstufen ist theologischer Rückschritt nach drei Seiten hin bemerkbar: 1) verliert die Exegese durch den in's Bunte schillernden Sinn nicht selten an ihrer jugendlichen Frische, Einfachheit und Kraft; 2) verliert die Klarheit des Ausdrucks und Consequenz durch Herüberziehung und Umdeutung nur zu vieler abgenutzter scholastisch-trinitarischer Redeweisen; 3) verliert die Immanenz Gottes an ihrer ehemaligen antipantheistischen, spirituellen Durchsichtigkeit. [1])

Hält man indessen Gewinn und Verlust zusammen, so ist doch die Restitutio theologisch ein Fortschritt über die Werke der vier ersten Stufen. Der fruchtbarste theologische Gedanke ist der der Angewiesenheit Gottes auf absolute Mittheilbarkeit in Kraft seiner Vollkommenheit als des höchsten Guts, und daraus fließend, Gottes Sehnsucht nach spiritueller Verleiblichung und nach ethischer Verweltung in einer Gottwelt, Christo. Die dynamische Christocentrik findet sich wieder in allen Haupt- und Nebenstücken des Servetischen Denksystems. Den Beweis glauben wir geliefert zu haben im II. und III. Bande des „Lehrsystems Michael Servets".

2.

Ueber Ephes. 2, 19—22.

Von

L. Spreer,
Oberlehrer in Neustettin.

Die im ersten Heft des Jahrganges 1878 der Theologischen Studien und Kritiken enthaltene Abhandlung des Herrn Professor Kolbe über Ephes. 2, 19—22 sucht besonders den Sinn der Werke *πᾶσα οἰκοδομή* V. 21 in befriedigenderer Weise, als es bisher geschehen sei, fest-

---

[1]) Servet hat keinen Pantheismus gewollt; aber er hat den Vorwurf, als wolle er ihn, veranlaßt durch die leicht misverständlichen Ausdrücke seiner Restitutio.

zustellen. So richtig hiebei nun die zur Erklärung der Stelle zu beobachtenden Gesetze der griechischen Sprache angegeben sind, scheint doch das durch die Anwendung derselben gewonnene Resultat aus Gründen, die sich aus dem Gedankeninhalt der voraufgehenden und folgenden Worte ergeben, nicht zu billigen zu sein.

Es wird in den genannten Versen die im Voraufgehenden besprochene Vereinigung der Juden und Heiden im Christentum durch zwei Gleichnisse, das eine aus dem Staatsleben, das andere aus der Baukunst, veranschaulicht. Das erste derselben ist ganz deutlich; in dem zweiten heißt es zunächst, die ephesinischen Christen seien auf dem Grunde der Apostel und Propheten auferbaut, indem Christus Eckstein sei. So weit kann der Sinn der Worte Pauli auch hier nicht fraglich sein; dann würde man am ehesten erwarten, daß es weiter lautete: „in welchem (Christus) der ganze Bau zusammengefügt wächst zu einem Tempel“, und zwar würde dann mit „der“ hingewiesen sein auf den im vorigen Verse erwähnten Bau, und das „ganze“ würde in der engsten Beziehung stehen zu dem „zusammengefügt“, so daß es hervorhöbe, alle Theile d. h. ohne Bild, die Juden- und Heidenchristen wachsen in engster Verbindung zu einem Tempel. Hätte aber Paulus dies sagen wollen, so hätte er ohne alle Frage den Artikel setzen und *πᾶσα ἡ οἰκοδομή* schreiben müssen; das Griechische könnte bei unmittelbarer Beziehung auf das vorher erwähnte Gebaute den bestimmten Artikel noch weniger entbehren als das Deutsche. Da der Artikel fehlt, kann dem Apostel bei *πᾶσα οἰκοδομή* nicht der bestimmte einzelne Bau vorgeschwebt haben, von dem in V. 20 die Rede ist, und dessen Bausteine die Epheser sind. Wenn also Kolbe (S. 147 unten) richtig nach Krüger die Regel angibt, daß in der Bedeutung „ganz“, „all“ bei *πᾶς* der Artikel fehlt, wenn das Substantivum auch ohne *πᾶς* ihn nicht haben würde, so ist dagegen einzuwenden, daß hier bei seiner Auffassung, wenn er auch im Deutschen, nicht ohne fühlbare Härte, ein ganzer Bau sagt, doch im Griechischen, auch wenn nicht *πᾶσα* dastände, *ἡ οἰκοδομή* stehen müßte (vgl. Krüger, Gr. Sprachl., § 50, 2. A. 1. 2). Er sagt zwar weiter unten (S. 148), es solle hier eigentlich gar nicht von einer bestimmten *οἰκοδομή* etwas ausgesagt, vielmehr nur ein Bild fortgesetzt werden; aber wenn von einer bildlich gebrauchten *οἰκοδομή*, die, wie er selbst durch „fort-

gesetzt" zugibt, schon im Früheren erwähnt ist, weiter etwas ausg
sagt wird, so ist diese *οἰκοδομή* eben keine unbestimmte meh
Hierdurch allein wird die von Kolbe gegebene Erklärung schon unhal
bar. Es sei zu derselben nur noch bemerkt, wenn man bei sein
Beziehung des *οἰκοδομή* den bestimmten Artikel entbehren könn
würde von den beiden Uebersetzungen (S. 148), „in dem ein ganz
Bau oder ein Bau ganz und gar sich zusammenfüge", die offenb
einen ganz verschiedenen Sinn haben, nicht die zu Anfang d
Abhandlung gegebene erste, sondern nur die letzte einen angemessene
auch der aus Soph. Phil. 385 citirten Stelle entsprechenden Si
geben, da nur bei ihr das „ganz" durch seine Beziehung auf „z
sammengefügt" Bedeutung bekommt.

Wie uns aber das Fehlen des Artikels nöthigte, bei der *οἰκοδομ*
in V. 21 nicht an den einen bestimmten Bau zu denken, von de
in V. 20 die Rede war, so geschieht dies auch durch V. 2
Hier wird offenbar wieder von dem in Ephesus Gebauten g
redet, und es wird durch das nach dem wiederholten *ἐν ᾧ* stehen
καί darauf angewendet, was in V. 21 in allgemeinem Sin
gesagt ist. Die Subsumtion des Einzelnen unter das Allg
meine kann an sich in der doppelten Weise erfolgen, daß en
weder das vom Ganzen als Gesamtheit Gesagte auf einen The
oder daß das von jedem einzelnen unter einen Begriff fallend
Gegenstand Geltende auf einen bestimmten einzelnen angewend
wird. Das Fehlen des Artikels zeigt, daß hier das letztere g
schieht, und man kann sehr wohl bei der Erklärung von Meye
v. Hofmann und Ewald stehen bleiben. Jeder Bau = jed
Gebaute (*οἰκοδομή* = *οἰκοδόμημα*) auf dem Grunde der Apost
und Propheten wächst vermöge der verbindenden Kraft des Eckstein
dem nächsten Bau sich anschließend zu einem Tempel, heilig in de
Herrn, und so auch das in Ephesus aus Heidenchristen Aufgebaut
Das Bild der einen Kirche, in welcher der Geist Gottes wohr
ist der *ναός*; *πᾶσα οἰκοδομή* bezeichnet aber, wenn auch natürli
das Wort *οἰκοδομή* an sich nicht Baubestandtheil heißt, al
einzelnen juden- und heidenchristlichen Gemeinden, welche die Kird
bilden und welche durch Christus zusammengehalten werden, w
die den Tempel bildenden Wände durch den Eckstein.

Recensionen.

1.

Edmund Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, auf Grund vergleichender Religionsforschung dargestellt. Jena, Costenoble 1877. XVI & 615 S. gr.-8°.

Die Bezeichnung „Entwicklungsgeschichte," welche der Verfasser für das vorgenannte, anziehend und mit reicher Kenntnis des Gebietes geschriebene Werk gewählt hat. könnte leicht von vorn herein ein Vorurtheil gegen dasselbe erregen. Sie erweckt die Vorstellung eines geschichtlichen Verlaufs, dessen einzelne Stadien im Verhältnisse auffsteigenden Anschlusses zu einander stehen, zusammengehalten durch die Gemeinsamkeit nicht bloß eines einheitlichen Ausgangspunktes, sondern auch durch die Einheit des idealen Ziels, dem sie zustreben, und durch die innere Nothwendigkeit, mit welcher jede folgende Stufe aus der vorhergehenden hervorgeht, zugleich eines Verlaufs, dessen Details mit verhältnismäßiger Vollständigkeit, Sicherheit und Klarheit an's Licht gestellt sind, so daß zwar über die Einreihung derselben unter den beherrschenden Gedanken der Entwicklung noch Streit sein kann, nicht aber darüber, ob sie überhaupt eine einheitliche und organisch zusammenhängende Succession bilden. Diese Vorstellung von der Idee des Buches kann verstärkt werden, wenn man in der Schlußabhandlung die Ansicht ausgesprochen findet, „daß die Religionen und Culte ebenso wenig local und isolirt entstanden seien, wie die Sprachen und Völkerstämme selbst" (S. 519); wobei der Verfasser in directem Anschluß an Snell das Gesetz der Entwicklung durch innere Differenziirung auf das Gebiet der Religionsvergleichung einfach überträgt, nach welchem die

in dem einheitlichen Urkeim liegenden Möglichkeiten der Entwicklung sich in den verschiedenen Entwicklungsgebieten zur Gestaltung bringen und ausleben, so daß die Gesamtheit dieser auf einander bezogenen polarischen Gegensätze und ergänzenden Theilgestalten zugleich die Totalität des im Urkeime („Urreligion", S. 523) angelegten Lebens darstellt (S. 525 ff. 566. 571 f.). Unwillkürlich wird dem auf dem Gebiet einigermaßen Orientirten, wenn er mit dem Titel des Buches diese Ausführungen zusammenhält, die Frage aufsteigen, ob es bei dem dermaligen Stande des Wissens auf einem schwierigen und erst seit kurzer Zeit von der wissenschaftlichen Beobachtung und Stoffsammlung in Angriff genommenen Gebiet möglich sein wird, eine „Entwicklungsgeschichte" der Eschatologie der Religionen herzustellen, welche diesen Anschauungen entspricht und ihrem Begriff gerecht wird. Die Frage wird sich zur Gewißheit verdichten, daß eine Entwicklungsgeschichte auch nur für eine einzelne Gruppe der religiösen Vorstellungen zu schreiben der Zeitpunkt, wenn er überhaupt je gegeben sein kann, jedenfalls in der Gegenwart noch nicht gegeben ist. Dazu tritt das Bedenken, daß doch gerade auch die Religionsgeschichte nicht bloß ein Naturwerden aufweist, sondern von schöpferischen Geistesthaten der Religionsstiftung zu berichten weiß, deren energievolle Ursprünglichkeit bislang jeden Versuch, sie gewaltsam unter den Schematismus evolutionären Gewordenseins zu beugen, zerstäubt hat. So ist denn freilich das Mistrauen nahegelegt, daß man in den Darlegungen des Buches selbst weniger mit einer objectiven, wissenschaftlich organisirten Zusammenstellung des Erkannten und Erkenntnismöglichen zu thun haben werde, als mit einer mehr vom Willen des Darstellers als von der Natur des Gegenstandes getragenen Geschichtsconstruction.

Glücklicherweise wird dies vom Verfasser nahegelegte Vorurtheil durch die Ausführungen, welche von Kapitel 6 an den Kern des Buches bilden, überall widerlegt. Man könnte in diesen Darstellungen eher zu wenig, als zu viel Construction finden. Wenn am Schluß der Ausführungen über die parsische Eschatologie (S. 268) ausdrücklich bemerkt wird, daß die durch Alexander den Großen vertretene griechische Religionsform — welche doch erst im unmittelbar fol-

genden Kapitel behandelt wird — gegenüber der des Aveſta eine niedrigere sei, so ist das ein deutliches und zugleich nur eins von vielen Zeichen, daß der Verfasser eine Entwicklungsgeschichte im strengen Begriffssinn zu schreiben nicht beabsichtigt hat; und daß es also auch nur Zufall ist, wenn die Anfangsstellung der Eschatologie der wilden Völker, des Fetischismus als der niedrigsten Religionsstufe auf jene Absicht hinzudeuten scheint. Die Einheit des dargestellten Stoffes, welche die zusammenfassende Behandlung desselben motivirt, besteht dem Verfasser nicht darin, daß derselbe sich als die Evolution einer sei es chronologisch, sei es durch den inneren Werth der Momente im Verhältnis zur Idee motivirten Stufenfolge gibt, sondern sie besteht ihm in dem Umstande, welcher nach des Verfassers Annahme nicht bloß Hypothese, sondern Thatsache ist: daß die Annahme einer Fortdauer des geistigen, unkörperlichen Theils des Menschen, und einer Verschiedenheit des Zustands, in welchen die Seele übergeht je nach dem Verhalten der Person während des irdischen Lebens, gemeinschaftliches Eigentum aller Eschatologien ist. „Man mag sich über die bunte Manigfaltigkeit der Vorstellungen vom Jenseits wundern; man mag himmelweite Unterschiede in der Art beobachten, sich den Zustand der Abgeschiedenen zu denken und auszumalen; man wird aber jedenfalls zugestehen müssen, daß die Menschen aller Jahrhunderte, soweit wir Nachrichten über sie haben, an allen Orten der Erde, soweit sie unserer Forschung zugänglich gewesen sind, auf allen Stufen religiöser Erkenntnis, soweit Aeußerungen derselben kund geworden sind, das Räthsel zu lösen sich abgemüht haben, ob der Tod mit dem Leibe auch die Seele der Auflösung und Vernichtung entgegenführte, oder was er uns bringe; und daß man mehr auf dem Wege divinatorischer Intuition als logischer Argumentation die Ueberzeugung gewonnen hat, dem unsterblichen Theil sei eine Weiterexistenz beschieden, und die Modalität des Fortlebens hänge ab von dem Werthe, welcher vor dem Gerichte Gottes der einzelnen Persönlichkeit zuerkannt werde“ (S. 510 f.). Nur innerhalb der gegebenen Continuität einer und derselben Religion, oder einer solchen Religionsfolge, welche wie die indische durch die Identität der Nation geschichtlich gebunden ist, macht der Verfasser stellenweise den Ver-

such, einen continuirlichen Fortschritt auch der eschatologischen Ge-
dankenbildungen aufzuzeigen. Allerdings würde bei dieser Fassun
der Aufgabe die anspruchslosere Bezeichnung des Buches als ein
„Zusammenstellung und Vergleichung der Vorstellungen vom Zu
stande nach dem Tode“ die correctere gewesen sein; und man füh
sich versucht, anzunehmen, daß die misverständliche Ankündigun
einer „Entwicklungsgeschichte“ auf den Einfluß localer Atmosphä
zurückzuführen sein möchte. Auch sonst wird man im Verlauf d
Darstellung mehr als einmal inne, daß die namentlich in den A
fangskapiteln recht lebhafte gegnerische Bezugnahme auf den spec
lativen Materialismus, zu welchem Haeckel die Darwin'sche H
pothese umgebildet, nicht ohne die regelmäßige Einwirkung beflissen
Polemik auf den Verfasser geblieben ist: die nämlich, daß man s
von der Rüstung des Gegners mehr aneignet, als man der eigen
Stellung gemäß tragen kann.

Nicht entwicklungsgeschichtlich, sondern phänomenologisch verfä
der Verfasser. Unter den verschiedenen Methoden, welche aus dies
Gesichtspunkt von der Untersuchung und Darstellung eingeschlag
werden können, hat uns immer als die fruchtbarste und dem geg
wärtigen Stande der Wissenschaft angemessenste die erscheinen woll
daß man die Gestalt, welche die einzelne Materie in einem einzeln
fest umgrenzten Volksgebiet gewonnen hat, mit möglichst genau
Eindringen und Durchforschen zu Grunde legt, und auf diese
durch Verwandtschaft und Gegensatz, Aehnlichkeit und Abweichu
parallelen Erscheinungen anderer Religionsgestalten bezieht. Die
Weg wird zunächst den Vortheil haben, der im augenblicklich
Stadium der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht unterschätzt werd
darf, auf einem einzelnen Punkt auch das exacte Wissen von d
Sache selbst zu mehren; und je weiter der Ausblick über d
Grenzen, desto fruchtbarer wird die Bereicherung innerhalb d
Grenzen sein. Aber auch wenn wir diese Rücksicht als eine secu
däre zurückstellen und das gute Recht der vom Verfasser bekannt
Aufgabestellung willig anerkennen, daß neben der Stoffförderu
eine organisatorische Arbeit einhergehen müsse, welche unter Verzic
auf eigentümliche Bereicherungen des bereits erarbeiteten Wissen
in die Massen desselben Ordnung und Licht bringe, wird jene M

thode des Vorgehens ihre großen Vorzüge behalten. Denn den feineren Nüancen der Vorstellungskreise, den verborgenen Gesetzen, nach welchen die psychologische Production durch ethnologische und klimatische, politische und sociale Einflüsse mitbestimmt und abgetönt wird, wird man schwerlich anders auf die Spur kommen, als durch bestimmte Begrenzung des centralen Forschungsgebietes und durch Sammlung der größten Kraft im kleinsten Punkte; dadurch daß man die manigfaltige Verästelung des religiösen Phänomens an einer bestimmten, geschichtlich entgegentretenden, reich entwickelten Gestalt desselben bis in's Detail hinein erforscht und aufweist. Nur der intensiven Kraft, mit der die Gesetze der Form erforscht sind, wird ihre extensive Gültigkeit entsprechen. Es sei im vorliegenden Fall zugegeben, daß die einfachen Grundelemente der eschatologischen Vorstellung — wir lassen hier dahingestellt, ob aus metaphysischer Nothwendigkeit oder nach psychologischer Induction — überall dieselben sind, so liegt das religionsgeschichtliche Problem in der Combination dieser Elemente, wie sie sich theils dadurch gestaltet, daß innerhalb desselben Stammgebiets verschiedene Gedankenkreise auf diese Elemente influiren und sie in der so beeinflußten Gestalt verschmolzen werden, theils aber auch dadurch, daß verschiedene Stämme miteinander zur Volkseinheit verschmelzen und jeder seinen eigentümlichen Besitz zum Ganzen des religiösen, hier also des eschatologischen Vorstellungscomplexes zusammenschießen. Da gilt es denn, die verschiedenen Möglichkeiten der Combination zu erforschen und die zur vorliegenden Wirklichkeit gewordene festzustellen. Da begegnet auch auf dem Gebiet der Religionsvergleichung die auf dem sprachvergleichenden wohlbekannte Erscheinung, daß scheinbar nächstverwandte, allen Schein der Harmonie bis zur Identität hin an sich tragende Gestaltungen der Combination sich durch ihre Entstehung als wurzelhaft verschiedene ausweisen und das, was auf den ersten Anblick unmittelbar einleuchtend schien, von der eindringenden Forschung als Irrlicht bezeichnet werden muß. Beispielsweise scheint die Vorstellung von einer obern lichten Welt der Seligen und einer untern finstern Welt der Unseligen ein wesentlich gleiches Stück vieler Eschatologien; und tritt auch so in dem vorliegenden Buche entgegen. Thatsächlich aber verhält es sich

keineswegs so einfach. Wenn, um eine heraus zu greifen, die germanische Eschatologie sich mit der Unterscheidung von Asgard und Hel in das allgemeine Schema ohne weiteres einzufügen scheint, so lehrt doch die Thatsache, daß Hel auch Aufenthaltsort für gute und beseligte Menschen ist, daß hier eine Zusammenschiebung von zwei stammverschiedenen Vorstellungsweisen vorliegt: der einen, welche denjenigen Stämmen ursprünglich angehörte, welche die Erdengötter (Wanen) verehrten, und der anderen, welche das Eigentum der Verehrer der Himmelsgötter (Asen) war. Man sieht, daß auch die organisirende Vergleichung, wenn sie ihre Aufgabe erschöpfen will, in die mühsame Einzelforschung eindringen, daß der Ausgangspunkt von der genauen Durcharbeitung eines Einzelgebietes genommen werden muß.

Wir möchten meinen, daß es dem Verfasser nicht fern gelegen haben könnte, diesen Weg einzuschlagen. Daß es ihm an dem erforderlichen Talent und Fleiß zur ergiebigen Beschreitung desselben nicht gefehlt haben würde, beweist das vorliegende Werk überall; und je mehr er sich von der relativen Einstimmigkeit aller eschatologischen Gedankenkreise überzeugt zeigt, um so mehr mußte es ihn anmuthen, den erschöpfenden Detailbeweis für diese Ueberzeugung zu erbringen, der nur in der obigen Weise geführt werden kann. Es will uns scheinen, daß die Grundlegung einer eingehenden Analyse etwa der griechischen Religionsvorstellungen, auf deren Gebiet er schon durch seinen Logos spermaticos (1871) sich als einen tüchtigen und wohlorientirten Arbeiter bewährt, und deren Behandlung auch im vorliegenden Werk (Kap. 11), abgesehen von einigen Wunderlichkeiten der Anordnung, durch Allseitigkeit und anziehende Darstellung den Glanzpunkt bildet, in trefflicher Weise den Mittelpunkt einer methodischen Darstellung hätte bilden mögen. Es hat ihm nicht gefallen, diesen Weg einzuschlagen. Er widmet — was man nach der Bemerkung auf S. 194 nicht hätte erwarten sollen — jedem der nationalen Vorstellungskreise einen besonderen Essay. Er behandelt in Kap. 6 die uncivilisirten Völker; Kap. 7 und 8 die Aegypter und Chinesen; Kap. 9 und 10 die indische und die parsische Eschatologie; Kap. 11 und 12 Griechen, Etrusker und Römer; Kap. 13—15 Kelten, Germanen, Slaven; Kap. 16 und 17

Juden und Mohammedaner. So ist denn freilich nirgends Raum geboten, dem feineren Geäder der Bildung und Verschmelzung der Vorstellungen, wie es durch das Ineinanderwirken des Mythischen und Ethischen, des allgemein Menschlichen und des Nationalen, des Stammeseigenen und Volksmäßigen bedingt ist, in erschöpfender Analyse nachzugehen; auch vielfache Wiederholungen haben nicht vermieden werden können, und die rednerische Milderung der dadurch bewirkten Monotonie hat nicht selten der wünschenswerthen Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung Eintrag thun müssen. Wenn es z. B. doch gewiß ein wesentliches Interesse der ordnenden Klarheit ist, daß in Würdigung der verschiedenen Vorstellungen über Unsterblichkeit der Unterschied sich deutlich markire, ob die Fortdauer des geistigen Lebens als Allleben gefaßt wird, so daß der Fortbestand der Seele durch Verneinung ihrer Einzelheit zu Stande kommt, oder ob die persönliche Unsterblichkeit als ein durch Leistung bedingtes Privilegium einzelner hervorragender Seelen, oder ob sie als der Seele als solcher schlechthin anhaftend und darum allgemein und individuell zugleich gedacht wird: so wird der Kundige die Beobachtung dieser wesentlichen Unterscheidung bei Spieß nicht vermissen; aber eben auch nur der Aufmerksamkeit des Kundigen wird sie sich bemerklich machen. — Anderseits verkennen wir freilich auch einen beachtenswerthen Vortheil nicht, den die vom Verfasser gewählte tableaumäßige Darstellungsweise für sich hat: die nämlich, daß den einzelnen Bildern ihrer relativen Selbständigkeit gemäß eine künstlerische Abrundung und Anmuth hat gegeben werden können, welche bei der von uns empfohlenen Methode mit aller Kunst schwerlich zu erreichen stünde, und welche das Buch einem weiten Leserkreis lesbar, interessant und anregend machen muß.

Gilt es die einzelnen Hauptmomente festzustellen, welche das Schema für jede religionsgeschichtliche Behandlung der Eschatologie bilden, so werden wir von der Natur der Sache wie der Beschaffenheit des Materials aus auf vier Hauptrubriken geführt: Wesen der Seele; Geschick und Aufenthaltsort der Seele nach dem Tode des Leibes; religiöse und cultische Beziehungen auf die Verstorbenen (Bestattungssymbolik, Ahnencultus, Todtenfeste); Vorstellung von dem allgemeinen Endzustand, dem die Welt der Lebenden und der

Todten zustrebt. Spieß hat von diesen wesentlichen Momenten keins außeracht gelassen. Aber für befremdlich, wenn nicht für verfehlt müssen wir es halten, wenn er das erste derselben, die Vorstellungen vom Wesen, Idee und Bestimmung der Seele, wiefern dieselben die integrirende Voraussetzung für die Vorstellung vom jenseitigen Geschick der Seele bilden, nicht bloß von der eigentlich religionsgeschichtlichen Darstellung abgelöst und verselbständigt, sondern in den Eingangskapiteln des Buches unter dem Gesichtspunkt eines Ausschnitts aus der schulmäßigen Behandlung des Problems bei Philosophen und Dogmatikern behandelt. Wie schwerlich jemand diese Partie im Buche suchen wird, so wird jeder die betreffenden Aussagen der Religionen selbst in den religionsgeschichtlichen Ausführungen von Kap. 6 an vermissen, beziehungsweise die spärlichen Andeutungen, mit denen der Verfasser hie und da den augenscheinlich von ihm selbst gefühlten Mangel ausgeglichen, nicht für ausreichend erachten können. Einen Schlüssel zum Verständnis dieser auffälligen Erscheinung scheint die Bemerkung des Verfassers auf S. 531 zu bieten: „Speciell hat die Ungewißheit über den Ursprung und vormaligen Aufenthalt der Seele die Menschen in viel minderem Maß und Umfang beunruhigt, als das Dunkel der Zukunft; im ganzen läßt sich behaupten, daß eigentlich bloß einzelne Denker und wenige philosophische Schulen über den Gegenstand gegrübelt und speculirt haben, daß aber die Gesamtheit der Völker fast keinen Antheil an den Discussionen über diese Materie genommen hat." Sofern aber diese Aeußerung ein Fehlen des im strengeren Sinne religionsgeschichtlichen Materials auch über das Wesen der Seele selbst (nicht bloß über Ursprung und Präexistenz) einzuschließen gemeint sein sollte, würden wir ihre Richtigkeit in Frage stellen müssen. Es bedarf gar nicht einmal zu tiefen Nachgrabens, um in den meisten Naturreligionen unter den mannigfaltigsten Verhüllungen, und oft auch gerade unter solchen, die sich auf das vom Körper gelöste nachirdische Dasein beziehen, eine ganze Reihe von Vorstellungsweisen der Seele in lebendiger Wirksamkeit zu finden, ob sie nun als Athem, als Windhauch gedacht werde, dahinbrausend mit den Geistern der Luft, oder ob sie als der wässrige Dunsthauch gedacht wird, der mit den Wolken am Himmel zieht,

oder ob sie, als Feuerhauch gedacht, mit der Vorstellung des Blitzfunkens verschmilzt. Allerdings hätte, um dieser Seite des Problems in erschöpfender Weise gerecht zu werden, der religiösen Vorstellung im Gewande der Naturanschauung, also dem mythischen Element der Naturreligionen eine viel größere Bedeutsamkeit für die Betrachtung eingeräumt werden müssen, als es im Plane unseres Autors gelegen zu haben scheint. — Nicht in der Werthung der Sache selbst, aber in der Anordnung wird man es als einen ähnlichen Mangel bezeichnen müssen, daß der Verfasser die wichtigen Momente der Begräbnissymbolik nicht den eschatologischen Tableaux selbst einverleibt, sondern in Kap. 4 zu einer besondern Abhandlung zusammengestellt hat. Wenn einmal die Darstellung nicht nach den Hauptmomenten der Sache, sondern nach Völkergrenzen vorgehen wollte, so durfte bei der Eschatologie jedes einzelnen Volkes die wichtige Illustration nicht fehlen, welche ihr von dieser Seite her erwächst. Jetzt hat der Verfasser, wo sich diese Forderung ihm unabweisbar aufdrängte, wiederholen oder nachholen müssen. Sollten aber neben den einzelnen Nationalgemälden auch solche Sammelbilder gegeben werden, so würde dies Bedürfnis weniger in Bezug auf den Stoff, an welchem erkannt wird, als in Bezug auf die Idee, welche erkannt wird, zu befriedigen gewesen sein. Wir möchten dem Verfasser für eine zweite Auflage namentlich den Wunsch aussprechen, daß der gegenwärtigen Schlußabhandlung eine übersichtliche Darstellung vorausgeschickt würde, betreffend die verschiedenen Manifestationen, in denen sich das Ethos der Religionen in ihrer Eschatologie abspiegelt: ob in den Ausmalungen des Künftigen der einfache Vergeltungsgedanke, die talio, oder der Gedanke der Läuterung, oder die Idee der Theilnahme am höchsten Gut als treibendes Motiv erscheint; ob im letztern Fall das höchste Gut als Action oder als Genuß gedacht sei; und wie überhaupt ein jedes dieser verschiedenen Motive seine adäquate Gestalt zu finden strebt.

Zu den einzelnen eschatologischen Bildern vom Kap. 6 an uns wendend, stehen wir billig davon ab, der unverdrossenen Mosaikarbeit auf einem so weit sich erstreckenden Gebiet gegenüber mit dem Autor in eine Erörterung über Einzelheiten einzutreten. Ueber-

att ist die Unbefangenheit und Gewissenhaftigkeit anzuerkennen, mit der er auf die Durchführung von Lieblingsmeinungen verzichtend das Material getreulich so wiederzugeben bemüht ist, wie er es gefunden hat; und lieber durch die einfache Aneinanderreihung auch des Widersprechenden und Unausgeglichenen in den Bildern den Eindruck des selbstempfundenen non liquet im Leser reproducirt, als daß er durch Verschweigung und Verdunkelung, durch Amplification oder Attenuation der Sache Gewalt anthäte. Aus diesem Gesichtspunkte wird ihm auch kein Vorwurf darüber zu machen sein, daß er (Kap. 9) den schwierigen Aufgaben, welche die religiöse Production der Inder in ihren mehrfachen Phasen auch dem Historiker der Eschatologie stellt, in erledigender Weise nahezutreten Bedenken getragen und sich mit skizzenhaften Andeutungen begnügt hat. So gewiß die riesigen Massen dieses religionsgeschichtlichen Gebiets bestimmt sind, für die wissenschaftliche Vollendung der Religionsvergleichung in gleicher Weise Centrum und Fundament zu werden, wie es die Philosophie der Griechen auf philosophischem Gebiet ist; so gewiß von dorther der Begriff einer Entwicklungsgeschichte der Religionen innerhalb der Schranken, in welchen er überhaupt vollziehbar ist, die Bedingungen seiner Möglichkeit und die Gesetze seiner Realisirung dictirt erhalten wird: so gewiß ist dies weite Terrain zunächst noch eine Domaine der Philologie, welche die für den Historiker nöthigen Vorarbeiten vorerst zu einem gewissen vorläufig befriedigenden Abschluß zu bringen hat. Man wird auf genügende Sicherheiten über die dunkleren und entlegeneren eschatologischen Vorstellungsgruppen der vom Veda ausgegangenen Religionen nicht rechnen können, so lange noch beispielsweise über einen so wichtigen und der Forschung verhältnismäßig leicht zugänglichen Punkt, wie die Positivität oder Negativität der buddhistischen Nirwana-Idee der Streit der Urkundenausleger völlig ungeschlichtet ist. Nicht einverstanden dagegen können wir uns mit der Behandlung der parsischen Religion (Kap. 10) erklären. Auch der gegenwärtige Stand wissenschaftlicher Erkenntnis reicht aus, zu erkennen, daß es für die Religionsvergleichung nicht zuläßig ist, diese Religionsgestalt losgelöst von den indischen verstehen zu wollen. Man wird das Grundwesen der Avestareligion nicht ergründen und richtig bestimmen

können, wenn man nicht seinen Standpunkt auf der Thatsache nimmt, daß dieselbe in ihrer zarathustrischen Grundgestalt ebenso eine religionsstiftende Reaction des religiös-sittlichen Geistes gegenüber der alt-arischen Naturreligion ist, wie der ursprüngliche Buddhismus eine Reaction des von der Religion gelösten sittlichen Geistes. Wol wird bei dieser Betrachtungsweise die Bedeutung des manichäisch gedachten Dualismus als Grundcharakters der ursprünglichen Zarathustrareligion eine starke Restriction oder doch wenigstens nähere Bestimmung erfahren müssen; aber mit um so größerem Nachdruck wird jener andere Dualismus, der für die Avestareligion von constitutiver Bedeutung und auch auf die Eschatologie derselben von durchgreifendem Einfluß gewesen ist, in das Licht treten, das ihm gebürt: der Dualismus zwischen der körperlichen und geistigen Welt. Und nicht minder wird erst von dieser Betrachtungsweise aus die von Spieß allzu wenig beachtete Scheidung des Wurzelhaften und der massenhaften Eindringsel von außen her erfolgen können, welche namentlich in den deuterokanonischen Schriften dieser Religion, aber auch schon im Avesta selbst begegnen. Mehr noch als sonst muß in Bezug auf dieses Kapitel bemerkt werden, daß die umfassende Literaturbenützung des Autors das Antiquirte nicht überall genügend ausschließt, und das gegenwärtig Beste nicht überall genügend einschließt.

Am wenigsten hat uns die Darstellung der jüdischen Eschatologie, namentlich in ihrer alttestamentlichen Phase befriedigt (Kap. 16). Es ist keine richtige Stellung des präliminaren Problems, wenn Spieß (S. 417) nur die Alternative zu kennen scheint: entweder die alttestamentliche Eschatologie ist durch Offenbarung entstanden, bzw. mit der neutestamentlichen wurzelhaft identisch, oder sie fällt überall unter die Kategorie der wildgewachsenen Eschatologien. Da kann freilich, wenn erst die Entscheidung auf die zweite Seite des Dilemmas gefallen ist, es nicht wundernehmen, daß die weiteren Ausführungen des Verfassers eine Reihe von unsicher tastenden Einzelbemerkungen über eschatologische Aussagen des Alten Testamentes darstellen, welche alles geben, nur keine zusammenhängende und klare Anschauung dessen, was man alttestamentliche Eschatologie nennen kann. Neben jenen beiden Möglich-

keiten gibt es ja doch noch eine dritte: daß nämlich die eschatologische Production auf Grund der geistigen Lebensform stattfindet, welche durch die Offenbarung im Volke gesetzt ist. Und angesichts dieses dritten vergegenwärtige man sich die Grundzüge des alttestamentlichen Sachverhalts. Von einer im Volke überkommenen, wildgewachsenen Eschatologie finden sich allenthalben im Alten Testament vielfache Spuren, welche allenthalben die charakteristischen Grundlinien der ethnischen Eschatologien aufweisen, auch darin, daß sie ein Zusammenschmelzen verschiedenartigster Vorstellungsreihen darstellen. Man denke an die bunte Manigfaltigkeit der Vorstellungen vom Scheol, welche von Geschichtsschreibern, Propheten und Dichtern als im Volke wohnende vorausgesetzt und gebraucht werden. Ueberall aber erscheinen diese volkstümlichen Gedanken über die letzten Dinge lediglich als ein Vorhandenes, auf welches die Schriften, welche als die Normalurkunden der alttestamentlichen Religion gelten, lediglich reflectiren; nirgends erscheinen sie als Lehre. Die Lehre des Volkes, die Tora, verhält sich allen diesen Gedanken über ein nachirdisches Weiterleben gegenüber schlechthin indifferent, ja indirect negirend; sie baut Religion und Ethos auf das göttliche Wohlgefallen, das lohnend und strafend sich im Diesseits manifestirt. Erst aus dieser ideellen Negation der volkstümlichen Eschatologie und auf diesem Ethos einer durch die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott gefundenen Ausfüllung des inneren Sehnens erhebt sich eine neue und aller naturmäßig gewordenen Eschatologie fremdartig gegenüberstehende Form der Unsterblichkeitshoffnung: nämlich die durch den Schluß des glaubenden Gemüths gegebene, daß die Gemeinschaft des Frommen mit Gott gemäß der ewigen Lebendigkeit dieses Gottes selbst eine unverlierbare sein müsse, also implicite die Bürgschaft eines Fortbestandes der durch Gott beseligten Seele enthalte. Diese Hoffnung, in der Psalmen- und Weisheitsdichtung nicht als Lehre, sondern als Ahnung ausgesprochen, verbindet sich bei den Propheten mit der Gewißheit, daß das Todesleiden, der Sünde in der Welt entsprechend, durch die Erlösungsthat Gottes an seinem Volk müsse aufgehoben werden. Zu beiden gesellt sich an den Ausgängen der alttestamentlichen Literatur die Erkenntnis, daß die Vergeltung Gottes, auf Erden

nirgends adäquat vollstreckt, ein Bereich haben müsse, wo sie das irdisch Unausgeglichene der absoluten Gerechtigkeit Gottes gemäß zum Austrage bringen werde: zu der Unsterblichkeitshoffnung tritt die Lehre vom ewigen Gericht. Es wird a priori nicht ausgeschlossen werden können, daß irgendwo auch in den außerbiblischen Religionen ein ähnlicher rein geistig und ethisch vermittelter Bildungsgang rein und groß gedachter Eschatologie möglich gewesen sei; das aber ist gewiß, daß von den von Spieß vorgeführten Nationaleschatologien keine ihn aufzeigt, und daß er sich dem von Spieß aufgestellten Dilemma schlechthin entzieht. Mit Recht bemerkt der Verfasser von den muhammedanischen Vorstellungen über das Jenseits (S. 505): „Das war eine Eschatologie, wie sie für die lebhafte Einbildungskraft und Sinnlichkeit der Orientalen paßte, und wie sie mit ihren starken Reizen ihr oft indolentes Temperament und ihre phlegmatischen Neigungen zu glühender Hoffnung und wildem Fanatismus aufstacheln konnte.“ Er weist also darauf hin, wie sich im Muhammedanismus auf dem Boden einer geschichtlichen Religionsstiftung das Wesen des eschatologischen Bildungstriebes ethnischer Art, das Ueberwiegen des rein subjectiven Factors, des Genußtriebes und der Phantasie in der Vorstellungsproduction wiederholt hat. Wie kommt es, daß bei wesentlich gleichen ethnologischen und klimatischen Voraussetzungen die alttestamentliche Eschatologie den directen Gegensatz dieser Bildung aufweist?

Nicht ohne Schärfe erklärt sich der Verfasser wiederholentlich gegen jede religionsphilosophische Bestimmtheit und Beeinflussung des religionsgeschichtlichen Verfahrens, und betont, daß die Religionsgeschichte Voraussetzung für die Religionsphilosophie bilde; nicht umgekehrt. Vgl. namentlich S. 511. Man wird das leitende Interesse dieser Stellungnahme als ein berechtigtes anerkennen können: dem κατ᾽ ἐξοχὴν religionsphilosophischen Verfahren wohnt leicht eine Tendenz bei, sich selbst, das erkennende Subject, dem Gegenstande aufzudrängen; die Sache nicht zu sehen, wie sie ist, sondern wie man sie zu sehen wünscht; wol gar den Stoff, den die Beobachtung und Erfahrung bieten muß, a priori produciren zu wollen. Aber diese Tendenz ist eine Abirrung der Philosophie,

nicht ihr Wesen; und die Abwehr von Uebergriffen der letzte darf nicht zur Verkümmerung und Verschränkung ihres richti und nothwendigen Gebrauchs führen, wenn nicht die entgeg gesetzten, keineswegs erträglicheren Uebergriffe der Alogie eintr sollen. Bei ruhiger Durchdenkung des Gegenstandes leuchtet daß die religionsgeschichtliche Forschung mindestens ebenso sehr ei religionsphilosophischen Grundlage für ihr Zustandekommen bedarf, umgekehrt. Das bekannte Wort Kants von dem Verhältnis zwis Begriff und Anschauung gilt ganz ebenso von dem zwischen Religio philosophie und Religionsgeschichte. Mit gutem Fug will u Verfasser vom wissenschaftlichen Betriebe der Religionsvergleich den specifischen Standpunkt des christlichen Apologeten ferngeha wissen, welcher von vorn herein aus der Selbstgewißheit von Christentum als der absoluten Wahrheit die übrigen Religio lediglich nach diesem Maß darstellt und beurtheilt; er verlangt den Mann der vergleichenden Religionswissenschaft einen höhe freieren Standpunkt (S. 514). Wo aber will er diesen Sta punkt finden, wenn nicht im Begriff der Religion als solcher, der wissenschaftlichen Erkenntnis ihrer Möglichkeit, ihrer Be gungen, ihrer wesentlichen Elemente, in dem Grundwissen von der der objectiven Erfahrung und den subjectiven Thätigkeiten, durch we dieses Gebiet menschlichen Geisteslebens zu Stande kommt, von Verhältnis desselben zum Wesen des Geistes selbst, zum Sein zum Sollen; kurz, in einer philosophischen Grundstellung? Die entbehrliche und überall nothwendige Empirie in allen Ehren; al ein Absehen von jenen Grundvoraussetzungen, die überall der Ph sophie angehören, würde doch nur ein unzusammenhängendes C glomerat von Beobachtungen hervorbringen können, in deren Be beitung sich willkürliche Einfälle mit der skeptischen Leugnung zu thei hätten, daß es sich überhaupt um eine Realität der Erkennt handle. Das ist nicht Empirie, sondern Empirismus [1]). Mag di Empirismus mit der täuschenden, freilich auch von unserem Verfa

---

1) Es ist hier nicht der Ort, dies weiter auszuführen. Um so lieber v weise ich auf die trefflichen Ausführungen in der Einleitung zu F. Harn Geschichte der Psychologie, Berlin 1878.

(S. 512) belobten Devise, daß „alle Wissenschaft Naturwissenschaft sei", auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften ein so weites Feld belegt haben, daß er nahe daran ist, Recht und Wesen der Geisteswissenschaft selbst zu leugnen, so beweist das Anspruchsvolle seines Daseins höchstens, daß die Philosophie selbst sein Aufkommen durch Misgriffe provocirt hat, nicht aber beweist es sein absolutes Recht. Und thatsächlich kann auch unser Verfasser nur im Widerspruch mit sich selbst demselben in einem Grade zustimmen, daß er sich fast zu demselben zu bekennen scheint. Denn wenn er doch das Zustandekommen der religiösen Vorstellungen auch auf dem von ihm behandelten Specialgebiet auf zwei constituirende Factoren zurückführt: nicht bloß auf die subjectiven Geistesthätigkeiten („Gefühl, Phantasie, Reflexion", S. 114. 131), die sie formiren, sondern zugleich auch auf die Realität eines Jenseits (S. 545 f.), so ist ja sofort die Frage unausweichlich, wie es doch möglich sei, daß diese Realität eines Jenseits, die als solche das Moment bewirkender Actualität nicht einschließt, in jenen subjectiven Thätigkeiten zu einer Manifestation der Selbstbezeugung gelange, — eine Frage, die sofort in's Centrum der Religionsphilosophie hineinführt, die der Empirismus nicht stellen, deren Voraussetzung er folgerichtig nicht anerkennen kann. So spricht der Verfasser auch von eschatologischen „Erkenntnissen" (S. 419); von einer „ewigen Wahrheit", deren Lichtstrahlen selbst durch die Hüllen der fetischistischen Eschatologie zu erkennen seien (S. 172). Und die „Solidarität der religiösen Ideen über Unsterblichkeit und ewiges Leben", deren Herausstellung er (S. 126) als das Resultat seiner Arbeit in's Auge faßt — sie wird die von ihm erhoffte Beweis- und Ueberzeugungskraft nicht ausüben können, es sei denn, daß diese Ideen als Ideen in philosophischem Sinne, nicht bloß als Phänomena, erkannt werden, die ebenso wohl endemische oder allgemein menschliche Krankheitserscheinungen sein können.

Wir haben in einigen Hauptpunkten unseren Dissensus mit dem Verfasser aussprechen müssen. Um so lieber wiederholen wir zum Schluß die Anerkennung der manigfaltigen Vorzüge seines Werkes. Mit der ausgebreiteten Literaturkenntnis, die ein weitschichtiges und zum Theil recht steriles Material unverdrossen durchgearbeitet und

kaum eines der mancherlei fermenta cognitionis, welche von den verschiedensten Seiten her dem Gegenstande zugeführt worden sind, ganz unberücksichtigt gelassen hat, vereinigt sich eine Reihe von feinen Bemerkungen selbständigen Ursprungs; mit der musterhaften Objectivität, die den Gegenstand möglichst allseitig und ohne Unterdrückung wesentlicher Momente zur Anschauung zu bringen sucht, ein reicher Quell nicht immer bloß geistreicher, sondern oft auch wissenschaftlich productiver Intuition, welche aus der Sache selbst neue Gesichtspunkte zu erheben und die Probleme der Forschung auch da, wo sie die Erledigung noch ausstehen lassen muß, greifbar in's Licht zu rücken weiß. Beides wird gehoben durch eine lebendige, plastische, wohlklingende Sprache, die stellenweise zu dichterischem Schwunge aufsteigt, ohne doch affectirt zu sein. Rein wissenschaftlichem Interesse werden manche Ausführungen von der Sache abliegend, manche Bemerkungen zu elementar erscheinen; aber auch diese werden der eigentümlichen Stärke des Buchs, das religionsgeschichtliche Interesse in weiteren Kreisen anzuregen, ohne Zweifel gute Dienste leisten. Die Spuren schneller Arbeit, welche bisweilen entgegentreten — wie z. B. die Zeichnung des Buddhismus als eines monarchianischen Theismus (S. 229), welche doch sofort durch die Ausführungen auf S. 230 widerlegt wird; die ungeschichtliche Uebertreibung der parsischen Einflüsse auf die biblischen Religionsurkunden (S. 265); die mindestens wunderliche Uebersetzung der Stelle Hiob 19, 25 ff. auf S. 458; die Behauptung, daß Luthers günstiges Urtheil nicht bloß dem ersten Maccabäerbuch, sondern den „Maccabäerbüchern" gegolten (S. 466) u. a. — betreffen zunächst nicht das eigentliche Object der Darstellung. Und wenn man hie und da durch einen von der Sache selbst nicht geforderten Stachel befremdet wird, so würde das Befremden nicht eintreten, wenn nicht der Gesamteindruck des Buchs der einer weit, frei und irenisch angelegten Natur wäre. So aber verstärkt es den Wunsch, daß es dem Verfasser vergönnt sein möge, sein unbestreitbares Talent für das von ihm gewählte Arbeitsfeld in Verhältnissen zu entfalten, die für ihn nichts beengendes haben.

Berlin. P. Kleinert.

2.

Dr. G. P. Weygoldt, großh. bad. Kreisschulrath in Lörrach. **Darwinismus, Religion, Sittlichkeit.** Eine von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift. Leiden, E. J. Brill, 1878. 153 S. 8°.

Es ist sehr dankenswerth, daß die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion, indem sie für das vorige Jahr die Preisfrage stellte, in welchem Verhältnisse zur Religion und Sittlichkeit die neueren Theorien Darwins und anderer über die Abstammung des Menschen ständen, zu weiterer wissenschaftlicher Erörterung eines Gegenstandes angeregt hat, welcher in der Gegenwart mit Recht ein hervorragendes Interesse in Anspruch nimmt. Thatsächlich ist ja in den weitesten Kreisen das Urtheil herrschend, daß die Descendenzlehre im allgemeinen und speciell die Darwin'sche Theorie in ausschließendem Gegensatze stehen, wenn nicht zur Sittlichkeit, so doch jedenfalls zur Religion; und wie auf Grund dieses Urtheils diejenigen, welchen die unbedingte Wahrheit ihrer religiösen Ueberzeugung feststeht, nur zu leicht geneigt sind, von vorn herein über alle jene Theorien mit vornehmer Sicherheit oder mit sittlicher Entrüstung abzusprechen, so ist es anderseits nicht zu verwundern, daß umgekehrt viele, sobald ihnen die Richtigkeit jener Theorien erwiesen zu sein scheint, nun auch unbesehen ihren religiösen Glauben der wissenschaftlichen Consequenz zum Opfer bringen zu müssen meinen. Da ist es denn wahrlich keine unwürdige Aufgabe, das Recht oder Unrecht dieses, den unheilvollen Zwiespalt zwischen der neueren Naturwissenschaft und der Religion legitimirenden Urtheils von neuem zu prüfen und die Gründe für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Lösung des Zwiespaltes unbefangen zu entwickeln.

Preisgekrönt ist von der Haager Gesellschaft als Lösung dieser Aufgabe die oben angeführte Schrift Weygoldts, an welche wir im Folgenden einige Bemerkungen anknüpfen möchten. Der Verfasser gibt in dieser Schrift zuerst eine durch Präcision und Klar-

heit ausgezeichnete Darstellung und Beurtheilung der Abstammungslehre (S. 8—64); er erörtert darauf ausführlich die Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit (S. 65—108) und zieht aus den so gewonnenen Voraussetzungen dann endlich die Folgerungen für die Bestimmung des Verhältnisses der Abstammungslehre zur Religion und Kirche einerseits und zur Sittlichkeit anderseits (S. 109—153). Das Resultat dieser Untersuchung läßt sich vielleicht in folgender Weise kurz zusammenfassen.

Die Sittlichkeit, sofern sie bloß Legalität ist, beruht allein auf dem Gewissen und ist ganz unabhängig von der Religion; dagegen kann die höhere Vollendung der Sittlichkeit zur Moralität nur erreicht werden mit Hülfe des läuternden Einflusses der Religion. Nun ist zwar nicht die Religion in allgemeinster Fassung, welche als bloß ästhetische Function die Beziehung des Menschen auf das harmonisch geordnete Ganze des Kosmos bedeuten kann, wol aber der herkömmliche Religionsbegriff in den bestehenden Religionen nothwendig verknüpft mit dem Gottesgedanken und mit der teleologischen Weltanschauung. Wenn die Darwin'sche Theorie von der natürlichen Zuchtwahl wirklich, wie es die Ansicht und Absicht der Hauptvertreter dieser Theorie ist, den Zweckbegriff vollständig aus der Naturerklärung eliminirte, so würde sie also sowol den herkömmlichen Religionsbegriff, als auch indirect die Moralität zerstören. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß weder die Descendenzlehre im allgemeinen noch auch die Züchtungslehre im besonderen eine teleologische Weltanschauung ausschließen, daß vielmehr der Zweckbegriff zur Lösung der wichtigsten Probleme dieser Lehre geradezu unentbehrlich ist, daß daher auch Religion und Sittlichkeit sich mit der Abstammungslehre sehr wohl vertragen. Doch ist zu beachten, daß diese Lehre, wenn sie auch die Religion als solche nicht ausschließt, doch sehr tiefgreifende Folgerungen für die „Dogmatik und Kirche" nothwendig macht. Weygoldt weist das Gewicht dieser Folgerungen an vier Hauptpunkten nach: a) der Gedanke der Entwicklung ist indirect entgegengesetzt dem der Stabilität, deshalb auch unvereinbar mit dem Begriff des feststehenden Dogma; b) der mit der Descendenzlehre nothwendig verknüpfte Gedanke der unabänderlichen Gesetzmäßigkeit des Naturwirkens ist die Vernichtung

des Wunderglaubens; c) der ebenfalls aus dieser Lehre sich ergebende Gedanke der Immanenz hebt den der Transcendenz auf, so daß die Scheidewand zwischen Gott und Welt, demnach auch der Offenbarungsglaube im dogmatischen Sinne und der Unterschied zwischen den sogenannten natürlichen und geoffenbarten Religionen wegfallen; d) der Gedanke der bloß transitorischen Bedeutung des Einzelnen gegenüber dem Ganzen untergräbt den anthropocentrischen Standpunkt, welcher in der Menschheit das absolute Ziel und die Krone der organischen Entwicklung erblickt.

So tröstlich jedem Christen, welchem der Bestand seiner Religion am Herzen liegt, zunächst das Resultat erscheinen wird, daß die Descendenztheorie mit der Religion nicht unvereinbar sei, so bedenklich werden ihn doch die zuletzt erwähnten Einschränkungen machen, welche nach Weygoldts Urtheil sich als nothwendige Consequenzen für „Dogmatik und Kirche" aus jener Theorie ergeben. Denn darüber wird sich ja keiner Illusionen machen, daß die Anwendung dieser Consequenzen auf die christliche Religion gleichbedeutend wäre mit völliger Verzichtleistung auf dieselbe. Denn das Christentum erhebt den Anspruch, die absolute Religion zu sein, d. h. die vollkommene, einer weiteren Entwicklung weder fähige noch bedürftige Erkenntnis Gottes und Gemeinschaft mit Gott zu bewirken; es erhebt der Anspruch, nicht eine natürliche, sondern eine geoffenbarte Religion zu sein; es erhebt endlich den Anspruch, dem Menschen einen nicht transitorischen, sondern bleibenden Werth zu verleihen, ihm eine solche Herrschaftstellung zu geben, daß alles in der Welt seinem Besten dienen muß, und eine Gemeinschaft sittlich-religiösen Handelns unter den Menschen herzustellen, welche den eigentlichen Endzweck des Offenbarungswirkens Gottes bildet. Muß das Christentum diese Ansprüche aufgeben, so gibt es sich selbst auf. Nach Weygoldts Urtheil wäre in Zukunft nur eine sogenannte natürliche Religion berechtigt, nämlich das ästhetische Bezogensein der endlichen Wesen auf das Unendliche (S. 85 ff.), welches letztere nicht nothwendig, wol aber „vermöge einer äußerst nahe liegenden Ideenassociation" als Geist, als persönlicher Gott vorgestellt wird (S. 88), indem es „als Träger der Ordnung, des Maßes, der Zweckmäßigkeit und — wie unser Denken hinzufügt —

als Complex von Ursachen und Wirkungen, als geistiger Urgrund alles Vorhandenen, auch meiner selbst" (S. 95), endlich auch als Träger der sittlichen Ideen objectivirt wird.

Wenn man hört, daß sich aus der Descendenztheorie so verhängnisvolle Folgerungen für die christliche Religion ergeben, so wird man vielleicht zuerst auf den Gedanken kommen, diese Folgerungen ließen sich abwenden, so lange jene Theorie noch als bloße Hypothese gelten müsse, so lange ihre Wahrheit noch nicht naturwissenschaftlich-empirisch bewiesen sei. Diesem Gedanken begegnet Weygoldt in seiner Beurtheilung der Abstammungslehre (S. 28 ff.). Er führt aus, daß die Descendenz naturwissenschaftlich noch nicht als genügend begründet betrachtet werden dürfe, weil alle Theorien Darwins und anderer, welche die naturwissenschaftlichen Gesetze der Abstammung nachweisen und erklären sollen, nicht ausreichend seien. Dagegen erklärt er, daß trotz alledem philosophisch die Descendenz feststehe, denn der Gedanke der Entwicklung sei gefordert durch die Methode unseres Denkens, durch die Wissenschaft überhaupt, welche nach dem Warum? und Woher? frage; bleibe man aber bei der Constanz der Species stehen, so behalte man ein Räthsel oder lehre das Wunder, — und Wunderglaube und Wissenschaft schließen sich aus.

Gegen diese Deduction möchte ich doch einen Einspruch erheben. Unbedingt richtig ist ja der Grundsatz, daß die Methode unseres Denkens uns nöthigt, dem Causalitätsgesetze unbegrenzte Anwendung zu geben, und daß ein wissenschaftliches Erkennen und Erfahren nur so weit vorhanden ist, als auf Grund dieser Nöthigung nach dem Warum? und Woher? gefragt wird. Aber folgt denn hieraus sofort, daß, wo es sich um die Entstehung der Arten handelt, die Descendenztheorie wissenschaftlich nothwendig, die Lehre von der Constanz der Species von vorn herein unmöglich ist? Zunächst läßt sich doch einzig dies folgern, daß nur eine solche Theorie über die Entstehung der Arten wissenschaftlich berechtigt ist, welche zu erklären vermag, wie der gegenwärtige Bestand der organischen Wesen aus einem vorangehenden, entweder ähnlichen oder unähnlichen Zustande unter Einwirkung bestimmt erkennbarer Umstände und nach regelmäßig wirkenden Gesetzen als nothwendige Folge her-

vorgegangen ist, ferner wie dieser vorangehende Zustand wiederum die Folge eines noch früheren gewesen ist, und so fort, bis an die Grenze, wo unsere erfahrungsmäßige Kenntnis der Elemente, welche die Veränderungen erleiden, und der Umstände, welche diese Veränderungen bedingen, aufhört. Der Grundsatz der Entwicklung in dem Sinne, daß die nach dem Causalgesetze erfolgenden Veränderungen einen Fortschritt von einem niederen Zustande zu einem besseren bedeuten, ist durch die Methode unseres Denkens keineswegs gefordert; im Gegentheil, die Präsumtion muß gelten, daß jede Wirkung gleichwerthig ist ihrer Ursache und daß eine etwa auf einem Punkte eintretende Steigerung des Werthes durch einen gleichzeitig oder später eintretenden Werthverlust wieder compensirt wird. Nur die Erfahrung kann zeigen, daß die im Causalzusammenhange stehenden Dinge eine so glücklich geartete Beschaffenheit haben, daß die nothwendig erfolgenden Veränderungen, sei es zum Theil, sei es insgesamt und stetig, eine Werthsteigerung herbeiführen. Weygoldt durfte aus seiner Voraussetzung nur den einen Schluß ziehen, daß die Descendenztheorie an sich philosophisch möglich sei; philosophisch feststehend und nothwendig wäre sie nur dann, wenn nachgewiesen wäre, daß die Descendenz der Species ihrem Begriffe nach die einzige Art der Entstehung ist, welche sich in der unserm Denken nothwendigen Kategorie der Causalität vorstellen und erfahren läßt, daß hingegen die Constanz der Species ihrem Begriffe nach jeder causalen Verknüpfung von Ursache und Wirkung widerstrebt. Dieser Beweis würde sich doch wol schwer erbringen lassen; Weygoldt umgeht ihn, indem er schnell die Lehre von der Constanz der Arten mit dem Wunderglauben zusammenwirft und abthut (S. 29). Aber es ist an sich kein Grund einzusehen, weshalb sich die Lehre von der Constanz nicht sollte durchführen lassen, ohne daß irgendwie etwas wunderbareres und philosophisch unzuläßigeres behauptet würde, als bei der Descendenztheorie. Selbstverständlich habe ich ebenso wenig die Absicht wie die Fähigkeit, hier das naturwissenschaftliche Recht der Lehre von der Constanz zu prüfen oder zu verteidigen; aber das Interesse der Philosophie erfordert es, auszusprechen, daß an sich, abgesehen von der Erfahrung, diese Lehre ganz gleichberechtigt sein würde der

Descendenzlehre, und das Interesse der Naturwissenschaft erfordert dasselbe, damit nicht durch irgend welche aprioristische Postulate die freie und nur auf Erfahrung sich gründende Forschung terrorisirt werde. Der Philosoph von sich aus dürfte nichts dagegen haben, wenn der Naturforscher, falls ihm das nöthige Erfahrungsmaterial dafür zu Gebote stände, die Entstehung der Arten so darstellte, daß sich aus bestimmten Elementen der anorganischen Materie entweder gleichzeitig oder durch erfahrungsmäßig festzustellende Zeiträume getrennt, unter gewissen einwirkenden Umständen, deren naturnothwendiges Eintreten man je nach seiner übrigen Weltanschauung entweder als glücklichen Zufall oder als das Ergebnis eines schon von Anfang an auf dieses zweckmäßige Geschehen prädisponirten Weltzusammenhanges betrachten wird, mit gesetzlicher Nothwendigkeit viele verschiedene, entweder einzelne oder zu geschlossenen Gruppen verbundene keimartige Zellen gebildet haben, aus denen sich weiter unter nachzuweisenden einfachen oder sehr complicirten, immer aber im vorangehenden Gesamtzustande der Welt völlig begründeten und mit Nothwendigkeit so und nicht anders wirkenden Umständen, also etwa unter Einfluß bestimmter Wärmegrade, elektrischer Strömungen, chemischer Verbindungen oder dergleichen, die Organismen, und zwar jede verschiedene Species besonders, in der fertigen Gestalt, welche sie heute noch tragen und durch Zeugung fortpflanzen, entwickelten. Man könnte für jenen ursprünglichen Entstehungsproceß eine unmeßbar lange Zeit erfordern: das Princip der Constanz der Species würde dadurch nicht beeinträchtigt; denn immer würden die ersten Zellengebilde, trotz aller scheinbaren Gleichheit doch hinsichtlich der Lagerung ihrer kleinsten Theilchen, hinsichtlich ihrer Quantitätsverhältnisse, ihrer chemischen Beschaffenheit u. s. w. so verschieden zu denken sein, daß aus ihnen sich nothwendig unter den bestimmten äußeren Einwirkungen nur ein einziger, von allen anderen charakteristisch unterschiedener Typus entwickeln konnte. Man könnte sich jenen Entstehungsproceß aber auch als verhältnismäßig sehr beschleunigten vorstellen; die Naturwissenschaft würde auf Grund ihrer Erfahrungen über den Verlauf organischer Entwicklungen vielleicht einer solchen Vorstellung widerstreben; die Philosophie von sich aus könnte gegen dieselben nichts

einwenden. Es käme eben nur darauf an, die Gesamtheit der natürlichen Bedingungen nachzuweisen, welche in einem, auf Grund seiner eigenen Entstehung zu einer ganz bestimmten Entwicklung veranlagten Keime solche Veränderungen hervorrufen mußten, welche in bestimmter Frist zu jenem Schlußergebnisse führten. Mehr als die Gesetze der Bewegung, Veränderung, Entwicklung im Naturverlauf nachzuweisen und ihre Kenntnis zur Erklärung des einzelnen Falles zu verwerthen, vermag die Naturwissenschaft nie. Wie eine Wechselwirkung verschiedener Elemente eigentlich gemacht wird, wie in Folge einer erlittenen Einwirkung die Veränderung eines gegebenen Zustandes a in einen modificirten Zustand α eigentlich zu Stande kommt und weshalb gerade diese Veränderung in α und nicht eine andere in ℵ erfolgt: das sind Räthsel, welche wir naturwissenschaftlich gar nicht zu lösen vermögen und in welche auch Metaphysik und Erkenntnistheorie nur spärliches Licht bringen. Die Naturwissenschaft begnügt sich mit der Thatsache, daß die gesamte Natur durch ein einziges großes Gefüge von Wechselwirkungen zusammengehalten wird und daß infolge dieser Wechselwirkungen sich nach regelmäßigen Gesetzen Veränderungen in der Natur ergeben.

Man wird finden, daß die Erklärung der Organismen, wenn sie unter Voraussetzung der Constanz der Species in der angedeuteten, nach bestimmten Gesetzen verlaufenden Weise dargestellt würde, außer der Entstehung vieler entwicklungsfähiger Keime auch ein ungemein vortheilhaftes Zusammentreffen unzähliger, die Entwicklung bedingender Umstände voraussetzen würde. Nur fragt sich doch, ob diese Voraussetzungen an sich schwieriger wären, als diejenigen, welcher die Descendenztheorie bedarf. Auch diese Theorie ist ja zur Erklärung des vorhandenen Naturbestandes angewiesen auf die Annahme unendlich vieler „zufälliger“ Umstände, welche die Entwicklung der Organismen und ihre Trennung in die verschiedenen Arten herbeiführten; auch sie muß irgendwo ein erstes Entstehen eines zur organischen Entwicklung fähigen Keimes setzen. Kein Denkgesetz oder Wahrscheinlichkeitsgesetz nöthigt uns aber, die Möglichkeit eines solchen ersten Entstehens auf einen einzigen Fall zu beschränken oder das vielfache Entstehen nur ganz gleich gearteter Keime zuzugeben. Und wer anerkennt, daß der Zufall ein sehr

mangelhaftes Princip zur Erklärung eines zweckmäßigen oder irgendwie organisch geordneten Zustandes ist, wer meint, daß, wenn nicht irgendwo doch ein Etwas aus einem Nichts erklärt werden solle, ein geordneter Zustand immer nur aus einem ebenfalls schon geordneten Zustande, nie aus einem principlos wirren Chaos mit Naturnothwendigkeit sich erklären lasse, wer auf Grund dieser Reflexion entweder, sofern er bloß Naturforscher ist, ein bestimmt geordnetes Weltgefüge als Ausgangspunkt seiner Forschung postulirt, oder, sofern er etwa auch das geistige Leben mit in Betracht zieht, einen Geist als den intelligenten Urheber des teleologischen Weltgefüges denkt: der wird erst recht keine Schwierigkeiten darin finden, die vielfache Entstehung verschieden gearteter Keime und das Zusammentreffen günstiger, wenngleich stets mit gesetzlich zu berechnender Nothwendigkeit eintretender und wirkender Umstände als durch jenen geordneten Weltanfang oder durch jenen teleologisch die Welt ordnenden Urheber bedingt vorzustellen. Hat man nur an einem Punkte die Nothwendigkeit oder wenigstens die Berechtigung teleologischer Weltanschauung zugegeben, so läßt sich nirgends ein Grund ersehen, weshalb man für das teleologische Geschehen von vorn herein bestimmte Grenzen fixiren sollte. Weygoldt hat sehr richtig ausgeführt, daß die Descendenztheorie ohne Annahme eines teleologischen Princips sich nicht durchführen lasse, daß aber auch Zweckthätigkeit und Naturnothwendigkeit sich keineswegs ausschließen (S. 46 ff.). Die dieser Ausführung zu Grunde liegenden Gedanken bedürfen keinerlei Erweiterung, wenn es gilt, die Entstehung der Arten unter Voraussetzung ihrer Constanz zu erklären.

Also ob Descendenz, ob Constanz der Species, darüber hat nur die nach der Erfahrung urtheilende Naturwissenschaft zu urtheilen; der einen Theorie den Vorzug vor der anderen zu geben, hat die Philosophie kein Interesse, ebenso wenig aber auch die Religion oder speciell das Christentum. Jeder wird ja leicht erkennen, daß die oben erwähnten einschränkenden Folgerungen, welche sich nach Weygoldts Ansicht aus der Descendenztheorie für „Dogmatik und Kirche" ergeben, falls sie richtig sind, auch dann unbedingte Geltung beanspruchen würden, wenn an Stelle der Descendenz die Constanz träte. Denn thatsächlich hängen ja alle diese Folgerungen

nicht sowol mit der Descendenztheorie zusammen, als vielmehr mit dem allgemeinen Gedanken der Naturnothwendigkeit und Entwicklung, und dieser Gedanke würde, unserer vorherigen Ausführung zufolge, einer naturwissenschaftlichen Lehre von der Constanz der Species ebenfalls zu Grunde liegen müssen. Wenn wir also jetzt die Consequenzen, welche Weygoldt aus der Abstammungslehre für „Dogmatik und Kirche" zieht, prüfen, so können wir die Frage auch allgemeiner so stellen, ob aus den berechtigten Principien unserer modernen naturwissenschaftlichen Forschung jene die christliche Offenbarungsreligion vernichtenden und nur eine natürliche Religion freilassenden Folgerungen nothwendig fließen.

Weygoldt führt aus, daß die wissenschaftliche Naturerklärung, sofern sie nur die Zweckidee nicht ausschließe (was auch der Darwinismus nicht nothwendig thue), mit dem Gottesgedanken als der Basis aller „hergebrachten" Religionen wohl vereinbar sei. Weygoldt selbst beruft sich nun auf Kant, indem er mit Recht hervorhebt, daß von einem eigentlichen Beweise für das Dasein und Walten der Gottheit hier nicht die Rede sein könne (S. 124). Die Zweckmäßigkeit in der Welt läßt sich ja nicht empirisch als solche constatiren, am wenigsten überall constatiren; sie beruht auf einem gewissen ästhetischen Eindrucke, welcher aber sehr wohl compensirt werden kann durch den entgegengesetzten Eindruck, wenn uns unendlich vieles in der Welt zwecklos, ja zweckwidrig zu sein scheint. Aber auch derjenige, bei welchem der Eindruck der Zweckmäßigkeit überwiegt, wird sich doch klar machen, daß von der Annahme einer teleologischen Weltordnung und Weltentwicklung aus sich das Dasein einer geistigen Gottheit doch nur mittelst eines Sprunges unserer Dialektik erreichen läßt; er darf nur sagen, daß der exacten Naturforschung gegenüber der Gedanke einer geistigen Gottheit nicht ausgeschlossen, sondern möglich und berechtigt ist; er wird weiter sagen, daß diese Gottheit, wenn sie wirklich ist, für die Naturforschung nur in Betracht kommen würde als Träger der Weltidee, als immanent in der Welt wirkendes und ihre Entwicklung beherrschendes Princip, nicht als außerhalb der Naturgesetze stehend oder gar ihnen widersprechend, sondern gerade als in ihnen sich vollziehend. Irgend etwas weiteres über die

mögliche Gottheit zu behaupten, hätte die Naturforschung weder ein Recht noch ein Interesse.

Es ist klar, daß dieses Ergebnis, zu welchem die Naturwissenschaft bloß von sich aus gelangt, keineswegs den Ansprüchen der Religion zu genügen vermag. Religion ist nach Weygoldts Definition das „Bezogensein des endlichen Wesens, und zwar in seiner Totalität, auf das Unendliche" (S. 85); diese Definition möchte wol jedenfalls, wie schon die vergleichende Religionsgeschichte zeigt, zu vervollständigen sein durch die Zweckangabe, daß das endliche Wesen jenes Bezogensein seiner selbst in seiner Totalität auf das Unendliche erstrebt, um daraus eine Ergänzung seines eigenen bewußten Unvermögens in allen Hinsichten seines Daseins zu gewinnen. Weder das bloß ästhetische Bezogensein des Menschen auf das harmonisch geordnete Weltganze, noch auch das Bezogensein auf die Idee eines möglichen Gottes würde dieser nothwendigen Zweckbestimmung der wahren Religion genügen können; nur eine solche Religion würde ihrer Bestimmung entsprechen, welche den Menschen hinsichtlich seines ganzen Seins und Verhaltens in Beziehung brächte zur wirklichen Gottheit, weil nur eine wirkliche Gottheit jene erstrebte Ergänzung wirklich mitzutheilen vermöchte. Die mögliche Gottesidee, zu welcher die teleologische Naturbetrachtung führte, könnte das Bedürfnis der Religion nie befriedigen. Und weiter: in der Religion erstrebt der Mensch, wie Weygoldt richtig betont, in allen Beziehungen, im Denken, Fühlen und Wollen, ein Bezogensein auf Gott und eine Ergänzung durch Gott; er sucht namentlich in sittlicher Hinsicht aus seiner religiösen Gemeinschaft mit Gott das Princip des vollkommenen Handelns und die Kraft zur Realisirung dieses Princips zu gewinnen. Wie könnte ihm da jener Grenzbegriff der teleologischen Naturbetrachtung genügen, nach welcher die Gottheit sich doch nur als das immanent in der Welt wirkende Princip der Naturgesetze und Naturentwicklung darböte?

Kann also das Ergebnis der teleologischen Naturbetrachtung die Ansprüche der Religion, das Bedürfnis des Menschen nach religiöser Ergänzung nicht befriedigen, so sind nur zwei Auswege denkbar, auf denen eine solche Befriedigung erreicht würde. Entweder

müßte im Menschen durch irgend ein anderes Mittel, als durch die Naturbetrachtung, die Ueberzeugung von dem wirklichen Dasein der Gottheit, und zwar der Gottheit in solcher Art des Wollens und Wirkens, wie sie dem religiösen Bedürfnisse entspricht, hervorgerufen werden, d. h. die Gottheit müßte sich dem Menschen noch außerhalb des gesamten, der Naturforschung zugänglichen Gebietes offenbaren, — oder aber der Mensch müßte sich zu jenem vorhin bezeichneten Sprunge der Dialektik entschließen, daß er nämlich in Ermangelung einer Gottesoffenbarung der von der teleologischen Naturbetrachtung als wissenschaftlich berechtigt und möglich hingestellten Gottesidee rein von sich aus eine Realität zuschriebe und diese Idee dann, wiederum rein von sich aus, mit einem solchen Inhalte ausstattete, daß sie sich für die Religion eignete. In diesem zweiten Falle wäre aber wieder eine doppelte Möglichkeit vorhanden: entweder würde der Mensch aus ästhetischen oder pädagogischen oder anderen Rücksichten diese freie Ausgestaltung der Gottesidee vollziehen, oder wenigstens sich gefallen lassen, mit dem vollen Bewußtsein der bloß subjectiven Gültigkeit dieser Gottesidee, oder er würde sich über seine Religion täuschen, indem er meinte, daß dasjenige, was er in Wirklichkeit selbst producirt hat, ihm durch eine objective Offenbarung mitgetheilt wäre.

Nach Weygoldts Ansicht würden die Religionen alle in diese letzte Kategorie gehören. „Wenn wir Gott mit Personalität und sittlichen Attributen ausstatten, so sind das Uebertragungen menschlicher Verhältnisse auf das Unendliche und haben als solche nur den Werth von Analogieschlüssen.“ „Die ganze Kette von Glaubenssätzen mit Ausnahme der einfachen Thesis: es ist ein Gott“ (welche Thesis aber doch nur ein Product unseres mit subjectiver Nothwendigkeit nach dem Causalitätsgesetze denkenden Verstandes ist!) „ist nur ein an den Himmel projicirtes System ethischer und physikalischer Begriffe und beruht also nur auf einem bald mehr, bald weniger glücklichen Anthropomorphismus“ (S. 105 f.). Das Christentum ist deshalb die „relativ beste“ Religion, weil es „die ethischen Probleme am zutreffendsten objectivirt hat“ (S. 107).

Man kann es wohl begreifen, daß solche natürliche Religionen entstehen und bestehen, so lange ihre Genossen in dem täuschenden

Glauben sich befinden, nicht eine natürliche, sondern eine geoffenbarte Religion zu haben. Aber solche Täuschung ist einerseits des denkenden Menschen unwürdig, anderseits auch sehr gefährlich, insofern sie die Ursache manigfachster Entartung der Religion geworden ist. Gerade die Descendenzlehre wird nach Weygoldts Ansicht die heilsame Consequenz für „Dogmatik und Kirche" nach sich ziehen, daß der Offenbarungsglaube aus der Religion ganz eliminirt wird. Aber wird dann überhaupt noch Religion übrig bleiben? Mir scheint dies ganz unmöglich; und die Religionsgeschichte bestätigt, daß bisher keine Religion den Offenbarungsbegriff hat entbehren können. Ja, wäre die Religion als bloß ästhetisches Bezogensein des endlichen Wesens auf das Unendliche Selbstzweck, wie der Kunstgenuß Selbstzweck ist, dann wäre ihr Fortbestehen auch ohne Offenbarungsglauben möglich; dann wäre aber auch nicht einzusehen, weshalb man nicht im Interesse der Wahrheit darauf verzichten sollte, sich anders als zu bewußt künstlerisch-ästhetischen Zwecken dieses Unendliche als persönliche Gottheit vorzustellen und alle möglichen menschlichen Verhältnisse auf dasselbe zu übertragen, weshalb man sich nicht begnügen sollte mit der Bezogenheit des Endlichen auf das abstract Unendliche, auf den harmonisch-geordneten Kosmos, d. h. mit der Religion im Strauß'schen Sinne. Hat aber die Religion thatsächlich immer die Zweckbestimmung, durch die herzustellende Gemeinschaft mit der Gottheit dem Menschen eine reale Ergänzung für sein gesamtes Leben, Erkennen und Handeln zu gewähren, hat sie auch nach Weygoldt die Aufgabe, ein Motiv zur vollkommenen Sittlichkeit zu werden, so wäre es doch ein Widerspruch in sich selbst, wenn man einerseits von seiner religiösen Gottesverehrung erwartete, daß sie dieser Bestimmung entspreche, und anderseits sich gleichzeitig zum Bewußtsein brächte, daß die Gottheit in der Beschaffenheit, wie sie allein dem religiösen Bedürfnis genügen würde, nur ein Gebilde unserer eigenen, das Unendliche anthropomorphisch objectivirenden Phantasie ist. Dem nach Wahrheit im Erkennen und Handeln strebenden Menschen bliebe nur das Eine übrig, muthig auf alle Religion zu verzichten, wenn dieselbe einen so subjectiv gestalteten Gottesbegriff zur nothwendigen Voraussetzung hätte. Und wenn der Mensch dann auch

verzichten müßte auf alles, was ihm bisher als das Höchste und Werthvollste erschien, wenn er auch verzichten müßte auf die Hoffnung, je das ihm inwohnende Streben, sich über die Welt des Einzelnen und des Vergänglichen zu erheben und ein Ganzes in der Welt zu sein und zu leisten, — sittlich größer und auch ästhetisch großartiger würde er mir erscheinen, wenn er diesen Verzicht leistend dem fürchterlichsten Pessimismus sich anheimgäbe, als wenn er vor diesem Verzichte zurückscheuend die höchste Befriedigung seines Lebens in einem Spiele seiner Gedanken suchte, als wenn er meinte, daß die Leistung höchster sittlicher Vollkommenheit durch eine bewußte Erschleichung des Denkens gestützt werden müsse.

Das Einzige, worauf sich eine Religion dauernd gründen kann, ist der Offenbarungsglaube. Nimmermehr aus bloßen Denkschlüssen bei der wissenschaftlichen Naturbetrachtung, sondern nur aus Offenbarung kann eine religiöse Gotteserkenntnis gewonnen werden. Ist denn aber wirklich der Offenbarungsglaube durch die Abstammungslehre oder vielmehr durch die wissenschaftliche Naturbetrachtung überhaupt ganz ausgeschlossen?

„Der Gedanke der Immanenz hebt den der Transcendenz auf", sagt Weygoldt (S. 129). Ist dieses Urtheil richtig, so muß allerdings „der Unterschied zwischen der sogenannten natürlichen und der geoffenbarten Religion" wegfallen. Aber worin liegt die Begründung dieses Urtheils? Aus der wissenschaftlichen Naturbetrachtung, soweit sie teleologisch ist, folgt zunächst, wie wir oben erkannten, daß es wissenschaftlich berechtigt, wenngleich nicht unbedingt nothwendig ist, sich einen Geist als Träger der Weltidee, als das die ganze Weltentwicklung und den Weltzusammenhang beherrschende Princip vorzustellen. Aber daraus, daß dieser Geist, wenn er aus irgend welchem, jedenfalls nicht dem reinen Denken und nicht der bloßen Naturbetrachtung zu entnehmenden Gründen als wirklich gesetzt würde, für die Naturforschung immer nur als immanent in der Welt wirkendes Princip in Betracht kommen würde, folgt doch nicht, daß er überhaupt nur als ein solches immanentes Princip betrachtet werden dürfte. Nicht daß der Gedanke der Immanenz den der Transcendenz ausschließe, sondern lediglich, daß der Gedanke der Transcendenz den der Imma-

nenz nicht ausschließen dürfe, folgt aus der Forderung der wissenschaftlichen Naturforschung. Eben diesem Gedanken widerspricht aber nicht, sondern entspricht gerade der Offenbarungsglaube, welcher nichts anderes besagt, als daß der transcendente Gott nicht nur transcendent über und jenseits der Welt ist, sondern, daß er sich als ein in der Welt und für die Welt wirkender bekundet. Was Weygoldt als die neueste umgestaltende Forderung der Abstammungslehre an Dogmatik und Kirche im Gegensatz gegen den Offenbarungsglauben aufstellt: daß „die Scheidewand zwischen Gott und der Welt falle" (S. 129), eben das ist ja gerade der wesentlichste Inhalt aller Offenbarungsreligionen, speciell des Christentums, das wesentlichste Grundthema der christlichen Kirche und Dogmatik zu allen Zeiten. Nur daß die Offenbarungsreligionen mit der Scheidewand nicht zugleich den Unterschied zwischen Gott und der Welt aufheben, nur daß sie die Gemeinschaft zwischen Gott und Welt nicht vertauschen mit der Einerleiheit beider. Der Offenbarungsbegriff schließt zwar nothwendig den Begriff der Transcendenz der Gottheit ein, ebenso nothwendig aber fordert er den der Immanenz; denn er ist stets aufzulösen in das synthetische Urtheil, daß der transcendente Gott in irgend welcher Beziehung immanent ist.

Ich wiederhole es, die Naturwissenschaft bloß von sich aus hat kein Bedürfnis, über den Gedanken einer immanent wirkenden Weltidee, welche den Zusammenhang und die Entwicklung der Natur bedinge, hinauszugehen. Sie hat aber auch kein Interesse und kein Recht, die Möglichkeit abzustreiten, daß dieses die Weltentwicklung beherrschende Princip ein intelligentes und freies, Gott, sei. Ist aber die Möglichkeit einer geistigen Gottheit zugestanden, so wäre es ein völlig willkürliches Wiederaufheben dieses Zugeständnisses, wenn man behauptete, diese geistige Gottheit dürfe nur immanent gedacht werden; denn eine nur immanent in der Natur wirkende Gottheit können wir uns eben nicht als geistig bewußte vorstellen. Eine geistige Gottheit müssen wir uns aber auch als frei und unbeschränkt wirkende vorstellen; sie als nur in einer einzigen bestimmten Richtung und zwar in einer gewissen nothwendigen Abfolge wirkend vorzustellen, wäre ein Wider-

spruch in sich selbst, weil die Gottheit, welche ihrem Begriffe nach die höchste und letzte Trägerin alles gesetzmäßigen Geschehens ist, nicht selbst wieder als einem noch höheren Gesetze unterworfen gedacht werden kann. Die Naturwissenschaft darf also immer nur das Eine sagen, daß sie von jenen, an sich möglichen, anderen Offenbarungswirkungen der möglichen geistigen Gottheit nichts weiß. Wenn aber der religiöse Mensch auf Grund ganz anderer Erfahrungen als der durch die teleologische Naturbetrachtung erworbenen, von solchen Offenbarungen der Gottheit etwas zu wissen meint, wenn also z. B. die Glieder der christlichen Gemeinde die Ueberzeugung haben, daß sich Gott in Jesu Christo offenbart habe, sofern sie in seiner Begründung des Gottesreiches, d. h. der die gesamte Menschheit und alle irdischen Partikulargemeinschaften umfassenden Gemeinschaft, welche durch das überweltliche Motiv der Kindesliebe zu Gott zusammengehalten wird, eine Offenbarung göttlichen Willens und göttlicher Kraft erkennen und sofern sie in seiner alle Leiden und die größten irdischen Hemmungen geduldig und freudig überwindenden Energie einen Ausdruck göttlicher Weltbeherrschung finden, und wenn sie auf Grund dieser Offenbarung in Jesu Christo das ethische Wesen Gottes und den ethischen Zweck seiner Weltregierung vollkommen erkennen zu können glauben, so ergibt sich aus der Naturforschung jedenfalls nichts, was diesen Offenbarungsglauben in's Wanken bringen könnte. Wer von dem Rechte jener christlichen Werthschätzung des Wirkens Jesu sich nicht überzeugen kann, dem wird durch kein Mittel der exacten Naturforschung diese Ueberzeugung mitgetheilt werden können; umgekehrt aber kann auch keine Voraussetzung und kein Resultat des wissenschaftlichen Naturerkennens diese Ueberzeugung einschränken oder zerstören; denn beide bewegen sich auf ganz verschiedenem Boden. Welches Interesse hat dann die christliche Religion daran, die eine Art der Entstehung der organischen Wesen vor der anderen zu bevorzugen? Sie freut sich ihrer Gewisheit, daß die Welt im ganzen und in allen ihren Theilen ein Product des göttlichen Liebeswillens ist, nur „in diesem Liebeswillen ihren Bestand hat und ganz diesem Liebeswillen dienen muß. Wie dieser Naturzusammenhang im einzelnen gefügt ist, nach welchen stetigen Gesetzen die Entwick-

lung in ihm sich vollzieht, das zu untersuchen überläßt sie gern der Naturforschung; sie ist zufrieden, den Naturzusammenhang im ganzen zu erkennen, indem sie seinen überweltlichen Grund und seinen überweltlichen Zweck erkennt. Dankbar aber nimmt sie von der wissenschaftlichen Naturforschung jedes gesicherte Resultat als einzelnen Zug auf in ihre Totalweltanschauung, möge dasselbe auch noch so weit von hergebrachten Ansichten und Vorurtheilen sich entfernen. Denn nie wird sie sagen können, daß eine bestimmte Art des Naturgeschehens an sich mit der göttlichen Weisheit und Güte unvereinbar sei, nie wird sie auch in dem scheinbar selbständigen und zufälligen Naturverlaufe die das Ganze bedingende und regierende Kraft Gottes vermissen, nie wird sie bei der Betrachtung auch des scheinbar Zwecklosen oder Zweckwidrigen sich den Glauben nehmen lassen, daß dennoch alles dem von Gott gesetzten Endzwecke völlig entspreche [1]).

---

1) Ich möchte nicht unterlassen, an dieser Stelle zu verweisen auf die meines Erachtens in sehr richtigem Sinne ausgeführte Untersuchung von Gustav Zart, Bibel und Naturwissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, Berlin, Theobald Grieben 1878. Der Gesichtspunkt, von dem aus Zart eine Auseinandersetzung zwischen Bibel und Naturwissenschaft unternimmt, ist in dem im Vorworte ausgesprochenen Grundsatze enthalten, „daß die Aussagen der Bibel über physisches und medicinisches keine Verbindlichkeit, die der Naturwissenschaft jedoch, soweit die Natur reicht, Gültigkeit haben". Zuerst wird ausgeführt, daß der Materialismus nicht mit der Naturwissenschaft als solcher identisch sei, sondern daß er eine rein philosophische Theorie sei, welche bei genauerer Betrachtung sowohl mit der wissenschaftlichen Naturforschung als auch mit der Erkenntnistheorie in Conflict gerathe. Die empirische Naturforschung aber sei kein Feind der Religion. Der Haupttheil der Schrift beschäftigt sich dann damit, das Verhältnis der Naturwissenschaft zur biblischen Anschauung von der Natur und dem Weltsysteme im allgemeinen und speciell in Bezug auf die Urzeit zu untersuchen. Zu diesem Zwecke werden die für diese Verhältnisbestimmung in Betracht kommenden Ergebnisse der modernen empirischen Naturforschung dargestellt, und zwar, soweit Referent als Laie darüber urtheilen kann, auf Grund sehr genauer Kenntnis und unbefangener Prüfung des dazu gehörigen Materials; dann wird gezeigt, wie diese naturwissenschaftlichen Resultate allerdings nicht in Einklang zu bringen sind mit der Erzählung des Alten Testaments, namentlich dem Schöpfungsberichte Gen. 1, daß diese biblischen Berichte aber auch keines-

Wie ist nur Weygoldt dazu gekommen, aus der naturwissenschaftlichen Theorie der Descendenz so schnell die völlige Aufhebung des Gedankens der Transcendenz Gottes und des Offenbarungsglaubens zu folgern? Sein Angriff richtet sich zunächst und direct nur gegen den Offenbarungsglauben, „wonach er ein übernatürliches Hereinsprechen Gottes in die Welt bedeutet und wonach der Menschheit auf diese Weise Gedanken beigebracht worden sein sollen, auf welche sie aus sich selbst heraus, durch innere Mittheilung Gottes, angeblich nie gekommen wäre" (S. 129). Deutlich hat hier Weygoldt den Offenbarungsbegriff unserer alten Dogmatiker im Sinne, nach welchem Offenbarung in der That die übernatürliche Mittheilung *einzelner Wahrheiten* ist. Soweit sich Weygoldt gegen diese Auffassung der Offenbarung wenden will, ist ihm nur beizustimmen; wenn er aber mit der Zurückweisung eines äußerlich mechanischen Offenbarungsbegriffes die Offenbarung überhaupt abgethan und den Unterschied zwischen natürlichen und geoffenbarten Religionen aufgehoben zu haben meint, wenn er als Offenbarung fortan nur das gelten lassen will, „was der *Mensch selbst* aus der Tiefe seines *eigenen* Inneren schöpft, oder richtiger, was die *Welt*idee durch die Helden des Geistes wirkt" (S. 129 f.), so heißt das doch das Kind mit dem Bade ausschütten. Die Offenbarung im rechten Sinne ist weit davon entfernt, ein willkürliches „Hinein-

wegs Glaubwürdigkeit ihrer Naturanschauung als solcher, soweit dieselbe bloß die sinnliche Wirklichkeit betrifft, sondern nur Wahrheit der religiösen Ideen, unter welche ihre Naturbetrachtung gestellt ist, in Anspruch nehmen können und wollen. Diese religiöse Wahrheit der biblischen Berichte werde aber durch keine Ergebnisse der neueren Naturwissenschaft angetastet. — Die Schrift Zarts würde nach meinem Urtheil an Werth noch gewonnen haben, wenn in ihr der Begriff der Religion und Offenbarung etwas eingehender besprochen wäre, als dies S. 16 ff. geschehen ist, und besonders, wenn sich der Verfasser hier nicht so vollständig an Schleiermachers Religionsbegriff angeschlossen hätte. Namentlich die schärfere Hervorhebung des nothwendigen Merkmales der Religion, daß sie stets eine Weltanschauung im *ganzen* geben und alles Einzelne in unmittelbare Beziehung zu diesem Ganzen bringen will, hätte wol für die Vergleichung der religiös-biblischen und der wissenschaftlichen Naturanschauung einen wichtigen Gesichtspunkt geliefert.

sprechen" Gottes in die Welt, eine Mittheilung einzelner Wahrheiten an die Menschheit zu bedeuten; sie bedeutet ein solches, nicht im gewöhnlichen Naturzusammenhange begründetes Wirken Gottes, durch welches die Menschen befähigt werden, sich in ihrem Denken und Wollen über die Welt zu erheben, um aus dieser Erhebung das Gefühl vollkommener Seligkeit zu schöpfen. Diesen Begriff der Offenbarung darf die christliche „Dogmatik und Kirche" sich nicht nehmen lassen, solange sie sich selbst nicht aufgeben will, aber auch keine naturwissenschaftliche Forschung wird je ohne Willkür im Stande sein, von sich aus über das Recht oder Unrecht solches Offenbarungsglaubens abzusprechen.

In diesem Urtheil über den Offenbarungsglauben ist indirect schon eine Beurtheilung des Wunderglaubens enthalten. Denn jede Offenbarung in unserem Sinne, als eine unmittelbar von Gott ausgehende, nicht aus bloß irdisch-natürlichen Voraussetzungen zu erklärende Wirkung, kann ein Wunder genannt werden, d. h. sie wird den Menschen, wenn sie diese Wirkung aus bloß natürlichen Ursachen erklären wollen, wunderbar, unerklärlich erscheinen. Den Begriff eines freien, geistigen Gottes zugeben und zugleich den Wunderbegriff an sich verwerfen, ist ein Widerspruch in sich. Abzuweisen ist der Wunderbegriff nur, soweit er die mit der göttlichen Weisheit und Ewigkeit allerdings nicht vereinbare Vorstellung willkürlichen Eingreifens in die Welt und Corrigirens der Welt enthält. Diese Vorstellung ist aber durchaus nicht nothwendig, und der christliche Fromme wird ihre Berechtigung nie zugestehen; stets wird er sagen, daß jede Offenbarungswirkung Gottes, wenn sie auch uns, die wir den einheitlichen Welt- und Heilsplan Gottes nicht im einzelnen durchschauen und erkennen, sondern nur glauben können, willkürlich zu sein scheint, insofern wir nicht über die Gründe Rechenschaft geben können, weshalb sie gerade an diesem Orte und zu dieser Zeit, und sonst nicht, eingetreten ist, dennoch ein nothwendiges Glied bildet in jenem ewigen, einheitlichen Plane der göttlichen Wirksamkeit. Daß aber durch diese Ewigkeit des Planes eine fortschreitende Entwicklung in seiner Verwirklichung ausgeschlossen sei, daß also für den Menschen eine Verschiedenheit und Reihenfolge göttlicher Offenbarungen

sich nicht darstellen können, das zu behaupten liegt nirgend eine Nöthigung vor.

Wenn nun auch aus dem Gesagten erhellt, daß die Wunder, an welche der religiöse Mensch glaubt, keineswegs allein oder in erster Linie sogenannte Naturwunder sind, so dürfen doch auch diese an sich nicht von den möglichen Wunderwirkungen Gottes ausgeschlossen werden, und wir müssen deshalb hier wenigstens kurz anzudeuten versuchen, wie sich dieser Wunderglaube zur wissenschaftlichen Naturbetrachtung verhält [1]. Wenn die letztere, über die Erforschung des Einzelnen hinausgehend, sich die Möglichkeit der durchgängigen gesetzmäßigen Wechselwirkung, Veränderung und Entwicklung der Dinge zu erklären versucht, so wird sie diese Erklärung nur zu finden vermögen in dem einheitlichen Zusammenhange der Welt; denn nur aus ihm läßt sich die durchgängige Beziehbarkeit der Dinge auf einander erklären, nur aus ihm kann die sonst unverständliche Thatsache begreiflich werden, daß der Wechsel im Zustande eines bestimmten Elementes der Welt die regelmäßige Veränderung eines anderen Elementes bedingt, daß diese wiederum in dem Hervortreten neuer Zustände an anderen oder an denselben Elementen ihre entsprechende Gegenwirkung findet, und so fort. Diesen einheitlichen Zusammenhang der Dinge dürfte sich aber der Naturphilosoph nicht vorstellen als eine bloße Abstraction unserer vergleichenden Beobachtung, welche eben nur in unseren Gedanken existirte; sondern er muß ihn sich denken als beruhend auf einer realen Macht, welche den Gesamtverlauf der Dinge beherrscht und die bestimmte Nöthigung enthält, jede an irgend einem Punkte der Welt eintretende Veränderung durch die Erzeugung einer Veränderung an einem anderen Punkte zu compensiren. Was dem Menschen, der die Natur bloß im einzelnen betrachtet und beschreibt, als die Wechselwirkung einzelner Elemente der Welt erschiene, bei welcher nur diese einzelnen Elemente betheiligt wären, das müßte dem Naturphilosophen sich darstellen als Product dieser realen Macht,

[1] Ich bin mir bewußt, in den folgenden Bemerkungen der Kürze wegen nur unvollkommen an naturphilosophische Gedankenreihen Lotzes zu erinnern und bitte dafür zu vergleichen im „Mikrokosmos“ (2. Aufl.) I, 426 ff.; II, 44 ff.



welche als einheitliches Princip die Ursache aller, auch der geringsten Veränderung im Naturverlaufe ist, weil jede solche, auch die unbedeutendste, Veränderung nothwendig wäre, um beim Eintritt gewisser Umstände oder Ereignisse den Weltzusammenhang aufrecht zu erhalten. Die Gesamtheit des Naturgeschehens würde sich demnach in jedem Augenblicke darstellen als der durch diese oberste reale Macht bedingte Fortschritt des Weltzusammenhanges von einem bestimmten, einheitlich geschlossenen Zustande zu einem modificirten anderen, ebenso einheitlich geschlossenen Zustande. Dies aber führt zu einer noch weiteren Reflexion. Wenn alle Veränderung in der Welt, welche uns als das unmittelbare Product der gesetzlichen Wechselwirkung einzelner Elemente auf einander erscheint, doch im letzten Grunde abhängig ist von jener einheitlichen Macht, die in beständiger schöpferischer Wirksamkeit gegen jedes so zu sagen störende Geschehen in der Welt durch eine compensirende Wirkung reagirt, so wird man wenigstens die Möglichkeit zugestehen müssen, daß irgend welche im Verlaufe der Welt sporadisch eintretende Veränderungen die Ursache werden, daß jene alles Geschehen bedingende Macht von sich aus neue, im übrigen regelmäßigen Weltverlaufe nicht, oder nur selten wiederkehrende Kräfte und Wirkungen hervorbringt. Solche neue Wirkungen müßten dem Menschen, welcher alles Geschehen bloß als Resultat der unmittelbaren Wechselwirkung der Einzelkräfte auf einander betrachtete, völlig unerklärbar bleiben; den Weg zur Lösung ihres Räthsels würde nur der finden, welcher erkennen würde, daß in jenem einheitlichen, machtvollen Grunde alles Geschehens, nicht in irgend welchen Einzelkräften, die bedingende Ursache dieser neuen, nicht willkürlichen, sondern für den fortgehenden einheitlichen Entwicklungsproceß der Welt nothwendigen Wirkung liege.

Jeder erkennt nun leicht, daß wir ein solches neues, unmittelbar durch das höchste in der Welt wirkende Princip hervorgebrachtes Geschehen, und wäre dasselbe auch noch so unerwartet und singulär, doch vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus nie als Wunder im eigentlichen Sinne bezeichnen dürften. Denn in Wirklichkeit hätte doch dieses Geschehen denselben natürlichen Grund, wie alles übrige, auch das regelmäßigste, Geschehen in der Welt,

und nur uns, die wir durch die Erfahrung gewöhnt sind, ganz bestimmte Arten der Verknüpfung der Ereignisse für gesetzlich und selbstverständlich zu halten, würde es wegen seiner Vereinzelung unnatürlich erscheinen. Unerklärt würde es dem Naturforscher nur bleiben, sofern er den eigentlichen Sinn des Weltzusammenhanges im ganzen nicht kennt und deshalb das Eintreten solcher außergewöhnlicher, für die Aufrechterhaltung dieses Zusammenhanges erforderlicher Wirkungen nicht im voraus berechnen kann; aber ein Wunder wäre es für ihn nicht. Denn nie würde er, von der bloßen Naturbetrachtung ausgehend, genöthigt werden, jene einheitliche, den Naturzusammenhang bedingende Macht, möge er nun alle Wirkungen in der Welt, möge er nur solche außergewöhnlichen Ereignisse, welche durch die gewöhnliche Wechselwirkung der Einzelkräfte nicht zu erklären sind, auf sie unmittelbar zurückbeziehen, als außerhalb der Welt wirkend vorzustellen; er wird sie nur als immanent wirkende Macht des weltlichen Geschehens anerkennen.

Was aber für den Naturforscher als solchen kein Wunder zu sein braucht, das wird nothwendig ein Wunder für den religiösen Menschen. Denn dieser kennt die einheitliche, den gesammten Weltverlauf tragende und beherrschende Macht nicht als ein nur innerweltliches, immanentes Princip, sondern als geistige Gottheit über der Welt, wenn sie gleich in der Welt sich wirksam zeigt. Er wird daher jene außergewöhnlichen Wirkungen in der Welt, welche sich nicht als Resultat der Einzelkräfte in der Natur begreifen lassen, als unmittelbare Offenbarungswirkungen der Gottheit beurtheilen, welche der Verwirklichung des einheitlichen, ewigen Weltplanes der Gottheit dienen müssen. Und je nach dem Sinne dieses göttlichen Weltplanes, welchen er im religiösen Glauben erkennt, wird er sich die Wunder zu deuten suchen. Der Christ glaubt, daß der Weltplan Gottes ein Heilsplan ist, abzielend auf die Herstellung des übernatürlichen sittlichen Gottesreiches; für ihn gewinnen deshalb alle Wunder ihr Recht und ihre Wahrheit nur durch die unmittelbare Beziehung auf diesen göttlichen Heilszweck. Ein Wunder, welches Gott willkürlich thäte, bloß um einmal etwas außergewöhnliches zu thun, ist für den Christen ein Unding.

Das Resultat unserer kurzen Erörterung kann nur das eine sein, daß der Wunderglaube in der christlichen Weltanschauung und die Behauptung der durchgängigen Naturgesetzlichkeit in der wissenschaftlichen Naturbetrachtung beide an ihrem Platze berechtigt und nothwendig sind [1]). Der Naturforscher als solcher hat nicht die Aufgabe, die Idee des Reiches Gottes als des überweltlichen sittlichen Zweckes der Welt zur Erklärung des Naturgeschehens heranzuziehen; er soll nur die regelmäßigen Gesetze und Kräfte des Naturgeschehens aufsuchen und alle einzelnen Ereignisse und Wirkungen der Natur unter diese Gesetze und Kräfte subsumiren, um sie dadurch dem nach Ordnung und Einheit der Erkenntnisse strebenden menschlichen Verstande zugänglich zu machen. Wo er aber diese Subsumtion nicht vollziehen kann, weil ihm die erzeugenden Kräfte unbekannt sind oder sich das Gesetz derselben nicht auffinden läßt, da wird er ein der Lösung harrendes Räthsel constatiren;

---

1) Mit dieser Unterscheidung der verschiedenen Berechtigung des Wunderbegriffs für die religiöse Weltanschauung und für die wissenschaftliche Naturforschung glaube ich sowol dem Wunderbegriffe selbst als auch den Bedürfnissen der Religion einerseits und der Naturwissenschaft anderseits gerechter geworden zu sein als Zart a. a. O., welcher S. 98 das Wunder definirt wissen will als „das innere Zusammenstimmen eines folgenreichen Abschnittes der ethisch-religiösen Geschichte und eines folgenreichen Naturereignisses". Sehr richtig ist es, daß Zart das Hauptgewicht auf die religiös-ethische Abzweckung des wunderbaren Ereignisses legt; aber die folgenschwere Bedeutsamkeit für die religiös-ethische Geschichte enthält doch für sich allein noch nicht den hinreichenden Grund, ein Ereignis als Wunder zu beurtheilen, sondern hinzukommen muß das weitere Moment, daß dieses bedeutsame Ereignis nicht aus dem gewöhnlichen Zusammenwirken irdischer Einzelursachen und -Kräfte erklärbar ist, sondern nur aus einer unmittelbaren Wirkung Gottes, und zwar einer solchen, welche den gewöhnlichen Wirkungen Gottes, wie sie von der religiösen Anschauung überall in der Natur erkannt werden, nicht analog ist. Von diesem Gesichtspunkt aus werden wir selbstverständlich sagen, daß sehr viele in der Bibel berichteten Ereignisse, welche für die Zeitgenossen und Berichterstatter Wunder waren, für uns keine Wunder sind, weil wir bei unserer größeren Kenntnis der Natur sie aus dem gewöhnlichen Zusammenwirken natürlicher Einzelursachen genügend zu erklären vermögen. Wir dürfen aber nicht, um solche Ereignisse auch ferner als Wunder betrachten zu können, den Wunderbegriff erweitern.

aber niemand wird ihn nöthigen können, eine unmittelbare Wunderwirkung Gottes als Lösung dieses Räthsels zu betrachten, es sei denn, daß er ihn zuvor von der Wahrheit seines Offenbarungsglaubens und seiner religiösen Weltanschauung überzeugt habe. Daß Beides, die wissenschaftliche Naturbetrachtung und der Offenbarungsglaube, sich einander nicht ausschließen, haben wir oben auszuführen versucht. Aber wenn sich auch der Naturforscher diese religiöse Weltanschauung angeeignet hat, so wird er dieselbe doch nie für die Zwecke seiner naturwissenschaftlichen Untersuchung verwenden. Denn die Religion, und besonders die christliche Religion, ist nicht dazu da, um die Naturwissenschaft auf eine höhere Stufe zu heben und ihr einen reicheren Inhalt zu geben, sondern um dem Menschen einen höheren Inhalt zu geben, um ihm eine Vollkommenheit des Erkennens und Wirkens mitzutheilen, welche er aus keiner, auch nicht der höchst entwickelten, Naturbetrachtung je gewinnen könnte, um ihm endlich in und mit dieser Vollkommenheit einen überweltlichen, unvergänglichen Werth zu verleihen.

Dem Menschen einen überweltlichen, unvergänglichen Werth? Ja, das ist ein Anspruch, welchen die christliche Religion erhebt, ein Anspruch freilich, welchen sie nach Weygoldts Ansicht zukünftig in Consequenz der Abstammungslehre aufgeben muß (S. 120f. 130f.). Der Christ darf in Zukunft nicht mehr glauben, durch seine religiöse Beziehung zu Gott selbst ein Ganzes geworden zu sein und eine bleibende Herrschaftstellung über der Welt einzunehmen, sondern er muß sich zum Bewußtsein bringen, daß er dem Ganzen der Welt gegenüber nur eine transitorische und auxiliäre Stellung einnimmt.

Weygoldt gewinnt diese Ansicht aus der Erwägung, daß das teleologische Weltprincip seiner Natur nach nothwendig Entwicklung, Bewegung, und zwar Selbstbewegung sei, deren Zweck nur die Tendenz sein könne, sich selbst zu fassen, also Entfaltung seines intellectuellen Selbst aus sich selbst zu sich selbst hin. Diesen Zweck erreiche die Weltidee aber durch Besonderung ihrer Zwecke, indem sie sich individualisire, indem sie aus sich die Individuen niederer, höherer und höchster Ordnung entlasse, wobei immer die entwickeltere Stufe die minder entwickelte zur Voraussetzung habe (S. 119).

Ergibt sich nun aber aus dieser Ueberlegung wirklich das von Weygoldt hingestellte Resultat? Wenn die Gottheit oder das „teleologische Weltprincip" ihren Zweck, sich selbst immer tiefer zu fassen, durch Selbstbewegung mittelst Individuation zu erreichen sucht, so werden wir folgern, daß diese Selbstbewegung und Individuation dann aufhöre eine fortschreitende, zu höherer Entwicklung der Individuen führende zu sein, wenn die Individuen einen solchen Grad der Vollkommenheit erreicht haben, daß die Gottheit resp. Weltidee ihren Zweck, sich selbst zu fassen, in möglichst vollständiger Weise in ihnen erreicht hat. Die Wahrscheinlichkeit, daß die Menschen nicht das Ziel der organischen Entwicklung sind, sondern nur Durchgangsstadium zu Wesen, welche auf einer höheren Stufe der Organisation stehen (S. 120), könnte also doch nur darauf sich gründen, daß entweder die erfahrungsmäßige Thatsache vorläge, daß es Individuen noch höherer Art, als die Menschen, gibt, oder daß man aus einer irgend wie erlangten Kenntnis des Zweckes der Gottheit resp. der Weltidee, verglichen mit dem Begriffe des Menschen, die Einsicht gewönne, daß der Mensch jenem Zwecke nicht vollkommen entspreche, also eine noch höher entwickelte Art von Individuen zu postuliren sei. Jene erstere Möglichkeit der Begründung fällt weg, da uns nichts von höheren Wesen in der Welt bekannt ist. Die letztere Möglichkeit fällt aber für Weygoldt auch weg; denn woher sonst wird er eine Kenntnis über die Ziele des teleologischen Weltprincips erlangen können, als aus der empirischen Wirklichkeit der Welt, welche ihm eben zeigt, daß die Weltidee in ihrem individualisirenden Selbstbewegungsprocesse gerade bis zur Hervorbringung des Menschen gelangt ist und nicht weiter? Aus dieser Wirklichkeit wird man, solange man sich nicht mit leeren Möglichkeiten befassen will, nur schließen dürfen, daß die Weltidee in der Bildung des Menschen thatsächlich bis zur weitest möglichen Grenze ihrer fortschreitenden Selbstentfaltung gelangt ist, so daß sie hinfort in sich selbst nur noch den zureichenden Grund findet, den Menschen selbst seiner Idee entsprechender zu machen, wenn nicht den einzelnen Menschen, der ja allerdings erfahrungsgemäß nur transitorischen Werth hat, so doch den Menschen als bleibende Gattung. Es ist klar, daß man irgend etwas weiteres über den

transitorischen oder bleibenden Werth des Menschen gegenüber dem Ganzen der Welt nur aus einer Offenbarung schöpfen könnte, weil nur sie über den wahren Zweck der Wirkungen Gottes in der Welt belehren könnte. Und wenn der Christ nun auf Grund der Offenbarung, an welche er glaubt, wirklich den Menschen als das Ziel der Schöpfungs- und Heilswirksamkeit Gottes betrachtet, zwar nicht den empirischen Menschen an sich, der auch für ihn nur ein unvollkommenes, unfreies und vergängliches Geschöpf ist, sondern den Menschen, sofern er ganz in der Gemeinschaft Gottes lebt, wirkt und denkt, sofern er den sittlichen Zweck Gottes in seinen eigenen aufgenommen hat, sofern er sich als Glied des Gottesreiches bewährt: so meine ich doch, daß diese Anschauung des Christen keineswegs in einen principiellen Widerspruch geräth mit dem richtigen Begriffe, welchen man sich im voraus von dem Ziele der Schöpfung bilden kann, daß sie diesem Begriffe vielmehr auf's vollkommenste entspricht. Der Christ fühlt sich selbst als Herr der Schöpfung und legt sich selbst einen nicht transitorischen, sondern bleibenden Werth bei, weil und soweit er ein Product nicht bloß irdischer Factoren, sondern göttlicher Gnadenwirkungen zu sein glaubt, oder — um Weygoldts Bezeichnung zu gebrauchen — weil und soweit die Gottheit in ihm vollkommen „sich selbst zu fassen" vermag. Wer sich diesen christlichen Glauben nicht aneignen kann, wird natürlich auch jenes christliche Werthgefühl für eine schwärmerische Selbst**über**schätzung halten; aber er wird diesen Glauben denen, welche sich von seiner Wahrheit überzeugt halten, jedenfalls mit naturwissenschaftlichen Argumenten nicht erschüttern können und zugeben müssen, daß unter Voraussetzung dieses Glaubens in jenem Selbstgefühl eine berechtigte, ja durchaus nothwendige Consequenz liegt.

Kurz haben wir noch die vierte Forderung zu berücksichtigen, welche nach Weygoldts Urtheil aus der Abstammungslehre für „Dogmatik und Kirche" folgt, daß nämlich das Princip des unbedingten Fortschrittes auch in Betreff der religiösen Vorstellungen im Gegensatz zu aller stabilisirenden Dogmenbildung anerkannt werde und daß jede Richtung aus der Kirche verschwinde, welche „die Religion nicht historisch begreifen, die Dogmatik nicht als Dogmengeschichte auffassen" will (S. 126 ff.). Weygoldt knüpft diese Folgerung

an den Grundsatz an, daß der Gedanke der Entwicklung den der Stabilität zum directen Gegensatz habe. Dieser Gedanke ist natürlich richtig, wenn es sich um dieselben Gegenstände in den gleichen Beziehungen handelt; wenn also in Betreff der Entstehung der organischen Geschöpfe auf der Erde oder in Betreff der menschlichen Wissenschaft und Cultur der Begriff der Entwicklung Gültigkeit hat, so wird unzweifelhaft der Gedanke der Stabilität hier nicht gültig sein. Aber aus der Richtigkeit dieses sehr selbstverständlichen Grundsatzes folgt nun nicht gleich weiter, daß wir den Begriff der Entwicklung als Zauberformel anwenden dürfen; und dies würde man doch thun, wenn man deshalb, weil dieser Begriff von einem Gegenstande gilt, ihn gleich auf alle anwenden wollte, oder weil er von einem Gegenstande in einer bestimmten Beziehung gültig ist, ihm ohne weiteres Gültigkeit in allen Beziehungen vindiciren wollte. Ich wiederhole nur einen schon früher ausgesprochenen Gedanken, wenn ich sage, daß wir bei unserem Denken nirgend die apriorische Nothwendigkeit haben, dem Gedanken der Entwicklung als einer zum besseren und werthvolleren Zustande fortschreitenden Veränderung durchgehends Anwendung zu geben. Wo wir empirisch eine Entwicklung finden, da müssen wir sie als das Product eines zu einer ganz bestimmten und fest begrenzten Veränderungsreihe disponirten Keimes und glücklich bedingender Umstände auffassen; wir werden aber im voraus sagen, daß diese Entwicklung nothwendig aufhört, wenn der Keim die Grenze der Entwicklungsfähigkeit erreicht hat, zu welcher von Anfang an die bedingenden Kräfte in ihm lagen; und ebenso werden wir nirgend eine Entwicklung postuliren, wo wir keinen erfahrungsmäßigen Anlaß haben zur Annahme noch unentwickelter, aber weiterer Entwicklung fähiger Keime oder Anfänge.

Was folgt daraus für unsere vorliegende Frage? Wenn die Dogmatik, in allgemeinster Definition, das religiöse Verhältnis des Menschen zur Gottheit zum Gegenstande hat, um dieses Verhältnis in seiner besonderen Art und nach seinen einzelnen Beziehungen zu bestimmen, so ist die Entscheidung darüber, ob die Aussagen der Dogmatik inhaltlich dem Grundsatze unbedingter Entwicklung unterliegen, doch nicht davon abhängig, ob dieser Grundsatz, gemäß der

Descendenztheorie auf das Verhältnis des Menschen zu Thieren hinsichtlich ihrer Entstehung Anwendung findet, sondern davon, ob er auch auf das Verhältnis des Menschen zur Gottheit angewendet werden kann oder muß. Von der Descendenztheorie hier einen directen Einfluß zu erwarten, wäre ein Unsinn. Nur die von dieser Theorie ganz unabhängigen Ansichten über die Art unserer religiösen Erkenntnisse kann hier maßgebend sein. Wenn man der Ansicht ist, daß alle unsere religiösen Vorstellungen bloße Objectivirungen und Uebertragungen menschlicher Verhältnisse auf das Unendliche sind, so wird man natürlich urtheilen, daß, soweit sich die menschlichen Verhältnisse, welche auf das Unendliche übertragen werden, ändern und entwickeln, auch unsere religiösen Anschauungen dem Wechsel und der Entwicklung unterliegen. Um sich aber eine Meinung über die bedingte oder unbedingte Entwicklungsfähigkeit der Menschen in Bezug auf Sittlichkeit und Vernunft, Cultur und Wissenschaft zu bilden, braucht man jedenfalls die Entscheidung der Naturwissenschaft über das Recht der Descendenztheorie nicht abzuwarten. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn man der Ansicht ist, daß eine wahre Religion nur auf göttliche Offenbarung sich gründen kann; denn dann wird man urtheilen, daß die religiösen Vorstellungen weiterer Vervollkommnung fähig und bedürftig sind, je nachdem die Offenbarung, auf welche sie sich gründen, eingebildet ist oder wahr, unvollkommen oder vollkommen. Auch die Urtheile hierüber sind ganz unabhängig von der Descendenztheorie. Das Christentum erhebt den Anspruch, die vollkommene Religion zu sein, weil sich Gott in Christo vollkommen offenbart habe, d. h. weil das religiöse Verhältnis zu Gott, welches die christliche Gemeinde nur durch Christus gewonnen hat und erkennt, keiner weiteren Vervollkommnung fähig ist. Deshalb ist es auch nothwendig, daß im Christentum der Inhalt der religiösen Glaubenssätze für nicht perfectibel gilt, und dieser Vorbehalt ist immer zu machen, wenn man auch in freiester Weise auf protestantischem Boden anerkennt, daß der ganze dogmatische Apparat, welcher zur begrifflich genauen Formulirung wie zur Begründung und Systematisirung jenes christlichen Glaubensinhaltes dient, steter Entwicklung unterliegen muß, weil er abhängig ist von dem veränderlichen Factor

menschlicher Wissenschaft, und wenn man gleicherweise eine stets fortschreitende Entwicklung fordert für den Inhalt der christlichen Ethik und der christlichen Natur- und Geschichtsphilosophie, weil diese Disciplinen nicht das Verhältnis des Menschen zu Gott darstellen, sondern das durch die fortschreitende Wissenschaft und Cultur veränderte Verhalten des Menschen zur Welt im Wollen und Erkennen, wie es sich unter dem Einflusse jenes unveränderlichen Verhältnisses zu Gott gestaltet.

Unsere bisherige Untersuchung hat uns gezeigt, daß die einschneidenden Folgerungen, welche sich nach Weygoldts Ansicht aus der Descendenztheorie für „Dogmatik und Kirche“ ergeben müßten und welche in der That den Bestand der christlichen Religion vollständig in Frage stellen würden, doch nicht so begründet sind, daß wir für die unverkümmerte Aufrechterhaltung des Christentums besorgt zu sein brauchten. Die wissenschaftliche Naturforschung und die Religion beziehen sich eben auf ganz verschiedene Probleme, und beide können in der Lösung ihrer Probleme nicht in Conflicte gerathen, wenn sie nicht etwa vorher schon bei der Stellung ihrer Probleme unberechtigte Uebergriffe in ein fremdes Gebiet gemacht haben.

Ich bin hiemit an den Schluß der Bemerkungen gelangt, welche ich auf Anlaß von Weygoldts Untersuchung zu machen vorhatte. Auf die Erörterungen Weygoldts über das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit möchte ich nicht näher eingehen; obgleich Weygoldt selbst diesen Erörterungen gerade einen besonderen Werth beizulegen bekennt, (S. 66), glaube ich doch kaum, daß sie sich vielen Beifall erringen werden. Das Resultat der Untersuchung Weygoldts über diesen Punkt ist oben schon angeführt. Danach ist das Gewissen, welches sich auch bei Thieren als socialer Instinct zeigt, aufzufassen als „das Veto der Gattungsidee, gegenüber dem übergreifenden Individualwillen“ (S. 94 u. 105); aus diesem Gewissen kann der Mensch zunächst nur das Motiv entnehmen zur Legalität, während die höhere Stufe der Moralität, des reinen sittlichen Handelns, nur erreicht und behauptet werden kann mit Hülfe des läuternden Einflusses der Religion. Nun wohl; aber woher stammt denn dieser sittlich-läuternde Einfluß der Religion? Die Religion an sich ist ja nur das ästhetische Bezogensein des endlichen Wesens

auf das Unendliche und alle sittlichen Begriffe sind in die Religion nur hineingekommen durch objectivirende Uebertragung der ethischen Grundprobleme auf die unendliche Gottheit (S. 107). Woher kommen dann aber die geläuterten ethischen Begriffe, welche auf die Gottheit übertragen werden? Es können doch schließlich nur „sittlich besonders geförderte", „überlegene" Menschen gewesen sein, von denen dieser ganze Objectivirungsproceß ausgegangen ist (S. 98); woher diese sittlich überlegenen Menschen aber ihre Ueberlegenheit gewonnen haben, das entzieht sich unserer Einsicht. Man wird entweder annehmen müssen, daß diese Veredelung der sittlichen Begriffe nur dem glücklichen Zufall zu verdanken sei, — oder man wird meinen, daß doch auch die Anschauungen und Forderungen der geläuterten Moralität im Princip selbständig und unabhängig von der Religion im Menschen angelegt seien.

Weygoldt spricht die Ansicht aus, daß, wenn die Religion wegfiele, auch die Moralität im Laufe der Zeit infolge von Nichtgebrauch zum Rudiment werden, zur Legalität herabsinken würde (S. 150). Ich muß gestehen, daß ich, wenn Weygoldts Urtheile über Religion und Sittlichkeit richtig sind, keinen Ausweg sehe, wie die Moralität diesem Schicksale entgehen sollte. Denn ich würde denken, daß mit derselben Nothwendigkeit, wie die Moralität, zunächst die Religion, wenigstens soweit sie ethische Begriffe und Motive enthält, dem Schicksale verfallen würde, wegen Nichtgebrauchs rudimentär zu werden. Wenn die sittlichen Ideen nicht aus sich selbst die Kraft entnehmen können, sich dauernd im Menschengeschlechte zu erhalten, so sehe ich nicht ein, wie sie diese Kraft daraus gewinnen sollten, daß sie sich hinter die Religion verstecken, — wenn nämlich in die Religion die ethischen Ideen nur durch Uebertragung menschlicher Verhältnisse hineingekommen sind. Ja, so lange die Menschen noch glauben eine Offenbarungsreligion zu haben und so lange sie aus diesem Glauben die Ueberzeugung schöpfen, daß die höchsten sittlichen Ideen im Willen der Gottheit eine Realität haben, ganz unabhängig von allen menschlichen Vorstellungen, so lange ist es wol denkbar, daß die Autorität der Religion die sonst entschwindenden moralischen Ideen unter den Menschen zu wahren und zu befestigen vermag. Wenn aber infolge der Descendenztheorie

dieser Offenbarungsglaube aus aller Religion entschwinden wird, dann möchte ich doch den Menschen sehen, welcher sich durch die sittlichen Ideen imponiren läßt nur deshalb, weil er sie mit vollem Bewußtsein selbst in der Religion objectivirt hat. Ich denke, alle diese Objectivirungen müßten allmählich wegen Nichtgebrauchs rudimentär werden, und übrig bleiben würde die Religion nur als die in der ästhetischen Anlage des Menschen begründete Beziehung des endlichen Wesens auf das abstracte Unendliche, auf die Idee des Kosmos. Es bliebe dann abzuwarten, welche ethischen Motive aus dem reinen religiösen Kunstgenuß entspringen würden. Oder sollte dieser ideale Kunstgenuß vielleicht auf das Handeln nur quiescirend wirken?

Göttingen. H. H. Wendt.

3.

Monrad, Aus der Welt des Gebetes. Gotha, F. A. Perthes. 3. Aufl. 1878.

Mit Freude erfülle ich den Auftrag der Redaction, diese in ihrer Art seltene Schrift anzuzeigen. Der Empfehlung bedarf sie freilich nicht mehr, da sie bei uns in kaum zwei Jahren bereits den 3. Abdruck erlebt hat; sie hat sich also ihren Weg selbst gebahnt; und das will in unseren Tagen etwas sagen, in denen auf die Hochflut des Begehrens nach erbaulichen Schriften eine Ebbe gefolgt ist, unter welcher der Vertrieb auch der werthvollsten und gesuchtesten alten Werke leidet. Es will um so mehr sagen, als hier weder eine gewählte oder sprühende Darstellung, noch eine ausgeprägte Besonderheit der Grundanschauung, noch deren einseitige Ausbildung die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und bestimmte Kreise an sich fesseln konnte; denn das, was dieses Büchlein auszeichnet, ist vielmehr die gesundeste Nüchternheit und edelste Einfachheit.

Was hat ihm denn die Bahn gebrochen? Wol dasselbe, um

dessentwillen es nicht nur allen evangelischen Christen zur Stärkung des inneren Lebens, sondern auch den Theologen als ein Mittel zu empfehlen ist, um ihre Theorien an dem treuen Abdrucke christlichen Glaubenslebens zurechtzustellen. Das ist die einfältige, getroste Zuversicht betenden Glaubens, welche aus diesen Blättern anlockend, ermunternd, zurechtweisend zu uns redet. Der starke Eindruck, den der Berichterstatter von der gelinden Macht dieses die Schrift durchwaltenden Geistes empfangen hat, bestimmt ihn, im Folgenden nicht eine Beurtheilung, sondern nur eine Schilderung derselben zu versuchen.

Diese schlichten Betrachtungen sind nicht zu irgend welchem Behufe gemacht; sie geben sich als die reife Frucht eines Lebens voll Arbeit am eigenen Herzen und voll väterlicher Sorge für andere; sie muthen den Leser in dieser klaren, sicheren Ruhe und herzgewinnenden Liebe als ein nahezu classischer Ausdruck des christlichen Lebens vor und mit Gott an. Denn es handelt sich dem Verfasser nicht um Lösung der Streitfrage nach der Erhörbarkeit der Gebete, noch überhaupt um das Gebet als eine einzelne Aeußerung des persönlichen Christentums neben den anderen. Von jener spricht er erst ganz am Schlusse, um sich mit denen darüber zu verständigen, welche wie er in der „Welt des Gebetes“ daheim sind und demzufolge einen lebendigen, das Ganze wie das Einzelnste in Wechselwirkung mit uns überwaltenden Gott kennen. Legt er die Ueberschrift kurz so aus: „das Gebet ist eine Welt für sich, nur denen bekannt, die in ihr leben“, so deutet er an, wie ihm das Gebet das Heiligtum und der Quell des in Gott zur Selbständigkeit erwachsenden Innenlebens, der Hauptstock unter den Trieben des Glaubenslebens, die gesunde christliche Religiosität selbst ist. Denn „im Gebete allein macht der Mensch seine Erfahrung in Betreff Gottes und des göttlichen Waltens und gewinnt jene innere Gewißheit, welcher keine noch so lange Reihe von Verstandesschlüssen etwas anhaben kann“ (S. 8). Deshalb ergibt sich am Schlusse der Einleitung, die ebenso freundlich als weise über „das Vermögen zum Beten“ und dabei über das Verhältnis von glauben und beten handelt, das Thema (S. 27): „die Entwicklung unseres Glaubenslebens im Gebete“, und die Abhandlung erwächst,

gestützt auf ein nach der Schrift entworfenes Bild des betenden Christen, zu einer umfassenden Ascetik unter dem kräftig in Herrschaft erhaltenen Gesichtspunkt, daß das Gebet die Seele des frommen Christenlebens ist. „Das Gebet eines Menschen hat seine stille Entwicklungsgeschichte. Kennten wir diese, dann kennten wir den Menschen.“ (S. 161.) Ihren Grundzug kennzeichnet der erste Abschnitt: „Die Arbeit an uns selbst“. Das Beten ist dem Verfasser nicht nur ein darstellendes Handeln; er nimmt diese „Geistesarbeit“ (S. 8) und in ihr die kräftigste Anspannung der Willenskraft in Anspruch. „Die Thüre des Gebets öffnet sich nur dem ernsten Willen, in Gesinnung und Leben dem heiligen Geiste Raum zu gewähren“ (S. 116). In den eingehenden Erörterungen über die Hindernisse des Gebetes, seinen Inhalt (Danksagung; Eingeständnis; Anliegen, große und kleine; gutes und böses), seine rechte Art und den Betrug beim Beten liest man nicht kurze Zurechtweisungen, sondern Zeugnisse und Rathschläge aus reichster und feinster Seelenkenntnis geschöpft und von freundlicher, seelensuchender Liebe eingegeben. Sie folgen nicht einer straffen, logischen Anordnung, und wenn man sich hinterher nach einzelnen Aeußerungen suchend umsieht, ist man wohl erstaunt, an welcher Stelle man sie wiederfindet; aber indem man sich beim Lesen der leitenden Hand überläßt, fühlt man sich recht geführt, weil eine Sachordnung nach den Bedürfnissen des Lebens waltet; weil überall mit Naturwahrheit die Thatsache sich uns darstellt, daß das Gebet der Herzschlag ist, in welchem das Glaubensleben immer zugleich Ziel und Ausgang findet. Es ist weder leicht noch gerathen, besonderes herauszuheben; trotzdem sei hier auf einiges aufmerksam gemacht: vom Mismuth (S. 33 f.), von den Entschlüssen und ihrer Erneuerung (S. 90 f.), über das „viel Worte machen“ (S. 191 f.), die verschiedenen Ausführungen zum Vater-Unser (namentlich S. 180 f. 24 f.).

Ist das ganze Büchlein ein Ruf zur Einkehr an die Kinder unserer nach außen ziehenden, zerstreuenden Zeit und stellt es an den Eingang die „Nachfolge Christi“ und zwar echt biblisch, wie sie vornehmlich im Kreuztragen sich vollziehen muß, so liegt eine Vergleichung mit dem classischen Andachtsbuche des gesunden katho-

lischen Mysticismus nahe. Wie über Thomas von Kempen die gesamte abendländische Christenheit ihr Urtheil mit der That gesprochen hat, so kann über den Werth eines solchen Buches eben nur die Gemeinde durch ihren Gebrauch das endgültige Urtheil fällen. Deshalb soll hier keine Vergleichung des Werthes unternommen werden; doch darf man bezeugen, daß auf diese Betrachtungen auch nicht ein leiser Schatten von der unevangelischen Unfreiheit fällt, die in dem anderen Werke nicht zu verkennen ist. Sie stellen den unmittelbaren Wechselverkehr der einzelnen Seele mit dem Vater durch den Sohn in den Mittelpunkt und dringen ernst auf die Sammlung; sie decken dabei unerbittlich die bösen Falten unserer Herzen auf. Allein nichts bleibt ihnen ferner als eine düstere Färbung des inneren Lebens, eine Ueberspannung der religiösen Bethätigung, eine ängstliche Weltflucht; vielmehr werden die Gefahren aufgedeckt, welche auf diesen Abwegen drohen. Mit milder, gewinnender Gewalt ergeht sich die Rede über den Frieden der Gebetswelt mitten in den Stürmen des Lebens, und ergreifend führt der Bericht des Erlebten den Gebetskampf vor, wie er aus dem Gewoge des inneren Ringens zur Klarheit der Zuversicht und Ergebung führt (S. 171 f.). Die Liebe selbst bezeugt, wie die entzündete Gottesliebe das Herz froh und weit macht, und wie die von ihr untrennbare Menschenliebe dem Herzen die Jugend und in der Verarmung des Elendes und des Alters den Reichtum bewahrt (S. 106 f. 134 f. 170).

Ueberall weht den Leser in der biblischen Einfachheit des Ausdruckes Lebenswahrheit an. Aber eine besondere Macht — das kann ich nicht leugnen — gibt dieser Rede doch noch der redende Mann. Hört man in der That überall einen starken, erprobten Mann heraus, so gibt es Stellen, in denen sich die bitteren Schicksale dieses in die Unglücksfälle seines Vaterlandes so einflußreich verflochtenen Kirchenfürsten und Staatsmannes unverkennbar abzeichnen; zugleich aber, ohne jeden Zug des Gemachten, der Sieg seines inneren Lebens, des erbeteten Gottesfriedens in seiner Seele (z. B. S. 172. 175 f.). Hier redet nicht ein Mönch oder ein in seinen gelehrten oder pietistischen Winkel zurückgezogener Lehrer oder Einsiedler, sondern ein rüstiger Arbeiter, dem die Stürme der

Geschichte um's Haupt geweht haben; und er bezeugt die Wesenhaftigkeit und die beseligende Macht des inneren Lebens, des Gebetes, in seiner unverkümmerten, einfachen, biblischen Gestalt. Ohne die Schwierigkeiten zu leugnen, welche das Verständnis drücken, hält er an der Bedeutung des Bittgebetes fest und weiß den erfahrenen Beter durch edle Anthropopathismen wie S. 211 f. oder durch bedeutende Fingerzeige (S. 22 f. 214 f.) in der Zuversicht zu den deutlichen Verheißungen aus Jesu Munde zu bestärken. — Es ist ein evangelisches Zeugnis aus dem Leben, das gewiß unter Gottes Segen weiter Leben zeugen wird.

Gebürt vor allem dem Verfasser der Dank, daß er seinen Mund zu diesem erquickenden Zeugnis aufgethan hat, so soll auch der Herr Uebersetzer nicht vergessen sein. Wir Deutsche danken ihm schon manchen Schatz unserer dänischen Brüder; dieses Büchlein ist gewiß ein Kleinod. Es ist uns zugleich ein erfreuender Beweis von der Gleichartigkeit dänischer und deutscher christlicher Art, denn es ist durchweht von lutherischem Gemüthe, von lutherischer Innigkeit und Freiheit. So erscheint es uns zugleich als ein Unterpfand dafür, daß schmerzende Risse zwischen den Evangelischen auf beiden Seiten der Königsau sich schließen müssen. — Auch das ist zu rühmen, daß man nirgend die Uebertragung aus fremder Sprache spürt; die Betrachtungen sind auch in ihrem Gewande der deutschen Gemeinde vollkommen zu eigen gemacht. —

Der Herr Verleger hat nicht nur dem Büchlein eine ansprechende Ausstattung gegeben, sondern ist in den weiteren (2. u. 3. Aufl.) Auflagen durch bequemeren Druck auch den Bedürfnissen älterer oder leidender Leser entgegengekommen. Daß dabei die Seitenabtheilung im ganzen beibehalten ist, finde ich ebenso zweckmäßig wie jene Abänderung, nach der sich mir sogleich bei der Beschäftigung mit der ersten Auflage der Wunsch regte.

Halle a./S. D. Martin Kähler.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1879, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

Vorwort.

Die Kunde von dem am 27. September d. J. erfolgten Heimgang D. Julius Müllers ist längst an die Leser der „Theologischen Studien und Kritiken“ gelangt. Bei dem näheren Verhältnis, in welchem dieser Meister der systematischen Theologie und des akademischen Lehramts zu unserer Zeitschrift stand, ist die Erwartung berechtigt, daß wir sein Gedächtnis durch eine eingehende Würdigung der hervorragenden Bedeutung, welche seine Lebensarbeit für die wissenschaftliche Darstellung und Begründung des evangelischen Glaubens und für die Lösung wichtiger, praktisch-kirchlicher Aufgaben gehabt hat, ehren werden. Wir hoffen auch in nicht zu ferner Zeit diese Erwartung erfüllen zu können. Für jetzt aber müssen wir uns darauf beschränken, seiner Mitarbeit an dieser Zeitschrift ein kurzes Wort dankbarer Erinnerung zu widmen. Dieselbe reicht bis in das erste Jahrzehnt ihres Bestehens zurück. Die Hauptaufgabe, die er

sich damals stellte, war das Verhältnis einiger bedeutenden philosophischen Systeme zum christlichen Glauben in das rechte Licht zu stellen. Insbesondere wollte er zur Gewinnung eines klaren und richtigen Urtheils über den Anspruch der Hegel'schen Philosophie, die wahre Versöhnung der Speculation und des christlichen Glaubens gefunden zu haben, das Seine beitragen, wozu er sich um so mehr aufgefordert fühlte, weil dieser Anspruch in theologischen Kreisen immer mehr Anerkennung zu finden begann. So verfolgte er namentlich in seinen Auseinandersetzungen mit Carl Friedrich Göschel (Jahrg. 1833, Heft 1, u. 1835, Heft 3) den Zweck, die Ueberzeugung zu begründen, daß der christliche Glaube, wenn er nicht sich selbst zerstören wolle, die Zumuthung der Anerkennung seiner Identität mit dem absoluten Wissen entschieden zurückweisen müsse. Als dann der innere Gegensatz der Philosophie des Absoluten zu dem geschichtlichen Christentum in dem „Leben Jesu" von D. Strauß seine Consequenzen für die ganze Betrachtungsweise der Person Christi und der evangelischen Geschichte gezogen hatte, und in Feuerbachs „Wesen des Christentums" vermöge des Umschlags des Idealismus in materialistischen Realismus zum Gegensatz gegen alle noch mit Recht so zu nennende Religion gesteigert war, stellte sich J. Müller in unserer Zeitschrift mit in die vorderste Reihe der Verteidiger des gefährdeten Heiligtums, um jenen Gegensatz bis in seine letzten Gründe hinein bloß zu legen, und seine ganze Tragweite voll-

ständiger zum Bewußtsein zu bringen (Jahrg. 1836, Heft 4; 1838, Heft 2; 1842, Heft 1). — Daneben möge auch seine überaus feine und treffende Charakteristik der Predigtweisen Nitzschs und Tholucks (Jahrg. 1835, Heft 1) in Erinnerung gebracht werden. — Theils durch die Ausarbeitung seiner bekannten größeren Werke, theils durch die von ihm mitbegründete „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" in Anspruch genommen, konnte J. Müller erst nach längerer Pause den „Studien und Kritiken" wieder einen größeren Beitrag zuwenden. Nachdem er mit dem Anfang des Jahrganges 1856 an der Stelle Lücke's in ein näheres Verhältnis zu der Redaction getreten war, veröffentlichte er in unserer Zeitschrift seine ausgezeichnete, wahrhaft classische Monographie über „das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes" (Jahrg. 1856, Heft 2 u. 3). Es lag damals in seiner Absicht, dieser durch den Kampf, in welchen er als literarischer Hauptwortführer der sogenannten Consensusunion verwickelt war, veranlaßten Abhandlung noch ebenso eingehende dogmatische Ausführung über die Sacramente, insbesondere über das heilige Abendmahl vom Gesichtspunkte der Unionsfrage aus folgen zu lassen. Aber die schwere Heimsuchung, welche ihn nöthigte, seine gebrochene Kraft in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens ganz an die Erfüllung der nächsten Aufgaben seines akademischen Lehramts zu wenden, ließ die Absicht nicht zur Ausführung kommen und hat überhaupt seiner weiteren

dieser Offenbarungsglaube aus aller Religion entschwinden wird, dann möchte ich doch den Menschen sehen, welcher sich durch die sittlichen Ideen imponiren läßt nur deshalb, weil er sie mit vollem Bewußtsein selbst in der Religion objectivirt hat. Ich denke, alle diese Objectivirungen müßten allmählich wegen Nichtgebrauchs rudimentär werden, und übrig bleiben würde die Religion nur als die in der ästhetischen Anlage des Menschen begründete Beziehung des endlichen Wesens auf das abstracte Unendliche, auf die Idee des Kosmos. Es bliebe dann abzuwarten, welche ethischen Motive aus dem reinen religiösen Kunstgenuß entspringen würden. Oder sollte dieser ideale Kunstgenuß vielleicht auf das Handeln nur quiescirend wirken?

Göttingen. H. H. Wendt.

3.

Monrad, Aus der Welt des Gebetes. Gotha, F. A. Perthes. 3. Aufl. 1878.

Mit Freude erfülle ich den Auftrag der Redaction, diese in ihrer Art seltene Schrift anzuzeigen. Der Empfehlung bedarf sie freilich nicht mehr, da sie bei uns in kaum zwei Jahren bereits den 3. Abdruck erlebt hat; sie hat sich also ihren Weg selbst gebahnt; und das will in unseren Tagen etwas sagen, in denen auf die Hochflut des Begehrens nach erbaulichen Schriften eine Ebbe gefolgt ist, unter welcher der Vertrieb auch der werthvollsten und gesuchtesten alten Werke leidet. Es will um so mehr sagen, als hier weder eine gewählte oder sprühende Darstellung, noch eine ausgeprägte Besonderheit der Grundanschauung, noch deren einseitige Ausbildung die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und bestimmte Kreise an sich fesseln konnte; denn das, was dieses Büchlein auszeichnet, ist vielmehr die gesundeste Nüchternheit und edelste Einfachheit.

Was hat ihm denn die Bahn gebrochen? Wol dasselbe, um

dessentwillen es nicht nur allen evangelischen Christen zur Stärkung des inneren Lebens, sondern auch den Theologen als ein Mittel zu empfehlen ist, um ihre Theorien an dem treuen Abdrucke christlichen Glaubenslebens zurechtzustellen. Das ist die einfältige, getroste Zuversicht betenden Glaubens, welche aus diesen Blättern anlockend, ermunternd, zurechtweisend zu uns redet. Der starke Eindruck, den der Berichterstatter von der gelinden Macht dieses die Schrift durchwaltenden Geistes empfangen hat, bestimmt ihn, im Folgenden nicht eine Beurtheilung, sondern nur eine Schilderung derselben zu versuchen.

Diese schlichten Betrachtungen sind nicht zu irgend welchem Behufe gemacht; sie geben sich als die reife Frucht eines Lebens voll Arbeit am eigenen Herzen und voll väterlicher Sorge für andere; sie muthen den Leser in dieser klaren, sicheren Ruhe und herzgewinnenden Liebe als ein nahezu classischer Ausdruck des christlichen Lebens vor und mit Gott an. Denn es handelt sich dem Verfasser nicht um Lösung der Streitfrage nach der Erhörbarkeit der Gebete, noch überhaupt um das Gebet als eine einzelne Aeußerung des persönlichen Christentums neben den anderen. Von jener spricht er erst ganz am Schlusse, um sich mit denen darüber zu verständigen, welche wie er in der „Welt des Gebetes" daheim sind und demzufolge einen lebendigen, das Ganze wie das Einzelnste in Wechselwirkung mit uns überwaltenden Gott kennen. Legt er die Ueberschrift kurz so aus: „das Gebet ist eine Welt für sich, nur denen bekannt, die in ihr leben", so deutet er an, wie ihm das Gebet das Heiligtum und der Quell des in Gott zur Selbständigkeit erwachsenden Innenlebens, der Hauptstock unter den Trieben des Glaubenslebens, die gesunde christliche Religiosität selbst ist. Denn „im Gebete allein macht der Mensch seine Erfahrung in Betreff Gottes und des göttlichen Waltens und gewinnt jene innere Gewißheit, welcher keine noch so lange Reihe von Verstandesschlüssen etwas anhaben kann" (S. 8). Deshalb ergibt sich am Schlusse der Einleitung, die ebenso freundlich als weise über „das Vermögen zum Beten" und dabei über das Verhältnis von glauben und beten handelt, das Thema (S. 27): „die Entwicklung unseres Glaubenslebens im Gebete", und die Abhandlung erwächst,

gestützt auf ein nach der Schrift entworfenes Bild des betenden Christus, zu einer umfassenden Ascetik unter dem kräftig in Herrschaft erhaltenen Gesichtspunkt, daß das Gebet die Seele des frommen Christenlebens ist. „Das Gebet eines Menschen hat seine stille Entwicklungsgeschichte. Kennten wir diese, dann kennten wir den Menschen.“ (S. 161.) Ihren Grundzug kennzeichnet der erste Abschnitt: „Die Arbeit an uns selbst“. Das Beten ist dem Verfasser nicht nur ein darstellendes Handeln; er nimmt diese „Geistesarbeit“ (S. 8) und in ihr die kräftigste Anspannung der Willenskraft in Anspruch. „Die Thüre des Gebets öffnet sich nur dem ernsten Willen, in Gesinnung und Leben dem heiligen Geiste Raum zu gewähren“ (S. 116). In den eingehenden Erörterungen über die Hindernisse des Gebetes, seinen Inhalt (Danksagung; Eingeständnis; Anliegen, große und kleine; gutes und böses), seine rechte Art und den Betrug beim Beten liest man nicht kurze Zurechtweisungen, sondern Zeugnisse und Rathschläge aus reichster und feinster Seelenkenntnis geschöpft und von freundlicher, seelensuchender Liebe eingegeben. Sie folgen nicht einer straffen, logischen Anordnung, und wenn man sich hinterher nach einzelnen Aeußerungen suchend umsieht, ist man wohl erstaunt, an welcher Stelle man sie wiederfindet; aber indem man sich beim Lesen der leitenden Hand überläßt, fühlt man sich recht geführt, weil eine Sachordnung nach den Bedürfnissen des Lebens waltet; weil überall mit Naturwahrheit die Thatsache sich uns darstellt, daß das Gebet der Herzschlag ist, in welchem das Glaubensleben immer zugleich Ziel und Ausgang findet. Es ist weder leicht noch gerathen, besonderes herauszuheben; trotzdem sei hier auf einiges aufmerksam gemacht: vom Mismuth (S. 33 f.), von den Entschlüssen und ihrer Erneuerung (S. 90 f.), über das „viel Worte machen“ (S. 191 f.), die verschiedenen Ausführungen zum Vater-Unser (namentlich S. 180 f. 24 f.).

Ist das ganze Büchlein ein Ruf zur Einkehr an die Kinder unserer nach außen ziehenden, zerstreuenden Zeit und stellt es an den Eingang die „Nachfolge Christi“ und zwar echt biblisch, wie sie vornehmlich im Kreuztragen sich vollziehen muß, so liegt eine Vergleichung mit dem classischen Andachtsbuche des gesunden katho-

lischen Mysticismus nahe. Wie über Thomas von Kempen die gesamte abendländische Christenheit ihr Urtheil mit der That gesprochen hat, so kann über den Werth eines solchen Buches eben nur die Gemeinde durch ihren Gebrauch das endgültige Urtheil fällen. Deshalb soll hier keine Vergleichung des Werthes unternommen werden; doch darf man bezeugen, daß auf diese Betrachtungen auch nicht ein leiser Schatten von der unevangelischen Unfreiheit fällt, die in dem anderen Werke nicht zu verkennen ist. Sie stellen den unmittelbaren Wechselverkehr der einzelnen Seele mit dem Vater durch den Sohn in den Mittelpunkt und dringen ernst auf die Sammlung; sie decken dabei unerbittlich die bösen Falten unserer Herzen auf. Allein nichts bleibt ihnen ferner als eine düstere Färbung des inneren Lebens, eine Ueberspannung der religiösen Bethätigung, eine ängstliche Weltflucht; vielmehr werden die Gefahren aufgedeckt, welche auf diesen Abwegen drohen. Mit milder, gewinnender Gewalt ergeht sich die Rede über den Frieden der Gebetswelt mitten in den Stürmen des Lebens, und ergreifend führt der Bericht des Erlebten den Gebetskampf vor, wie er aus dem Gewoge des inneren Ringens zur Klarheit der Zuversicht und Ergebung führt (S. 171 f.). Die Liebe selbst bezeugt, wie die entzündete Gottesliebe das Herz froh und weit macht, und wie die von ihr untrennbare Menschenliebe dem Herzen die Jugend und in der Verarmung des Elendes und des Alters den Reichtum bewahrt (S. 106 f. 134 f. 170).

Ueberall weht den Leser in der biblischen Einfachheit des Ausdruckes Lebenswahrheit an. Aber eine besondere Macht — das kann ich nicht leugnen — gibt dieser Rede doch noch der redende Mann. Hört man in der That überall einen starken, erprobten Mann heraus, so gibt es Stellen, in denen sich die bitteren Schicksale dieses in die Unglücksfälle seines Vaterlandes so einflußreich verflochtenen Kirchenfürsten und Staatsmannes unverkennbar abzeichnen; zugleich aber, ohne jeden Zug des Gemachten, der Sieg seines inneren Lebens, des erbeteten Gottesfriedens in seiner Seele (z. B. S. 172. 175 f.). Hier redet nicht ein Mönch oder ein in seinen gelehrten oder pietistischen Winkel zurückgezogener Lehrer oder Einsiedler, sondern ein rüstiger Arbeiter, dem die Stürme der

Geschichte um's Haupt geweht haben; und er bezeugt die Wesenhaftigkeit und die beseligende Macht des inneren Lebens, des Gebetes, in seiner unverkümmerten, einfachen, biblischen Gestalt. Ohne die Schwierigkeiten zu leugnen, welche das Verständnis drücken, hält er an der Bedeutung des Bittgebetes fest und weiß den erfahrenen Beter durch edle Anthropopathismen wie S. 211 f. oder durch bedeutende Fingerzeige (S. 22 f. 214 f.) in der Zuversicht zu den deutlichen Verheißungen aus Jesu Munde zu bestärken. — Es ist ein evangelisches Zeugnis aus dem Leben, das gewiß unter Gottes Segen weiter Leben zeugen wird.

Gebürt vor allem dem Verfasser der Dank, daß er seinen Mund zu diesem erquickenden Zeugnis aufgethan hat, so soll auch der Herr Uebersetzer nicht vergessen sein. Wir Deutsche danken ihm schon manchen Schatz unserer dänischen Brüder; dieses Büchlein ist gewiß ein Kleinod. Es ist uns zugleich ein erfreuender Beweis von der Gleichartigkeit dänischer und deutscher christlicher Art, denn es ist durchweht von lutherischem Gemüthe, von lutherischer Innigkeit und Freiheit. So erscheint es uns zugleich als ein Unterpfand dafür, daß schmerzende Risse zwischen den Evangelischen auf beiden Seiten der Königsau sich schließen müssen. — Auch das ist zu rühmen, daß man nirgend die Uebertragung aus fremder Sprache spürt; die Betrachtungen sind auch in ihrem Gewande der deutschen Gemeinde vollkommen zu eigen gemacht. —

Der Herr Verleger hat nicht nur dem Büchlein eine ansprechende Ausstattung gegeben, sondern ist in den weiteren (2. u. 3. Aufl.) Auflagen durch bequemeren Druck auch den Bedürfnissen älterer oder leidender Leser entgegengekommen. Daß dabei die Seitenabtheilung im ganzen beibehalten ist, finde ich ebenso zweckmäßig wie jene Abänderung, nach der sich mir sogleich bei der Beschäftigung mit der ersten Auflage der Wunsch regte.

Halle a./S. D. Martin Kähler.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1879, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

Vorwort.

Die Kunde von dem am 27. September d. J. erfolgten Heimgang D. Julius Müllers ist längst an die Leser der „Theologischen Studien und Kritiken" gelangt. Bei dem näheren Verhältnis, in welchem dieser Meister der systematischen Theologie und des akademischen Lehramts zu unserer Zeitschrift stand, ist die Erwartung berechtigt, daß wir sein Gedächtnis durch eine eingehende Würdigung der hervorragenden Bedeutung, welche seine Lebensarbeit für die wissenschaftliche Darstellung und Begründung des evangelischen Glaubens und für die Lösung wichtiger, praktisch-kirchlicher Aufgaben gehabt hat, ehren werden. Wir hoffen auch in nicht zu ferner Zeit diese Erwartung erfüllen zu können. Für jetzt aber müssen wir uns darauf beschränken, seiner Mitarbeit an dieser Zeitschrift ein kurzes Wort dankbarer Erinnerung zu widmen. Dieselbe reicht bis in das erste Jahrzehnt ihres Bestehens zurück. Die Hauptaufgabe, die er

sich damals stellte, war das Verhältnis einiger bedeutenden philosophischen Systeme zum christlichen Glauben in das rechte Licht zu stellen. Insbesondere wollte er zur Gewinnung eines klaren und richtigen Urtheils über den Anspruch der Hegel'schen Philosophie, die wahre Versöhnung der Speculation und des christlichen Glaubens gefunden zu haben, das Seine beitragen, wozu er sich um so mehr aufgefordert fühlte, weil dieser Anspruch in theologischen Kreisen immer mehr Anerkennung zu finden begann. So verfolgte er namentlich in seinen Auseinandersetzungen mit Carl Friedrich Göschel (Jahrg. 1833, Heft 1, u. 1835, Heft 3) den Zweck, die Ueberzeugung zu begründen, daß der christliche Glaube, wenn er nicht sich selbst zerstören wolle, die Zumuthung der Anerkennung seiner Identität mit dem absoluten Wissen entschieden zurückweisen müsse. Als dann der innere Gegensatz der Philosophie des Absoluten zu dem geschichtlichen Christentum in dem „Leben Jesu" von D. Strauß seine Consequenzen für die ganze Betrachtungsweise der Person Christi und der evangelischen Geschichte gezogen hatte, und in Feuerbachs „Wesen des Christentums" vermöge des Umschlags des Idealismus in materialistischen Realismus zum Gegensatz gegen alle noch mit Recht so zu nennende Religion gesteigert war, stellte sich J. Müller in unserer Zeitschrift mit in die vorderste Reihe der Verteidiger des gefährdeten Heiligtums, um jenen Gegensatz bis in seine letzten Gründe hinein bloß zu legen, und seine ganze Tragweite voll-

ständiger zum Bewußtsein zu bringen (Jahrg. 1836, Heft 4; 1838, Heft 2; 1842, Heft 1). — Daneben möge auch seine überaus feine und treffende Charakteristik der Predigtweisen Nitzschs und Tholucks (Jahrg. 1835, Heft 1) in Erinnerung gebracht werden. — Theils durch die Ausarbeitung seiner bekannten größeren Werke, theils durch die von ihm mitbegründete „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" in Anspruch genommen, konnte J. Müller erst nach längerer Pause den „Studien und Kritiken" wieder einen größeren Beitrag zuwenden. Nachdem er mit dem Anfang des Jahrganges 1856 an der Stelle Lücke's in ein näheres Verhältnis zu der Redaction getreten war, veröffentlichte er in unserer Zeitschrift seine ausgezeichnete, wahrhaft classische Monographie über „das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes" (Jahrg. 1856, Heft 2 u. 3). Es lag damals in seiner Absicht, dieser durch den Kampf, in welchen er als literarischer Hauptwortführer der sogenannten Consensusunion verwickelt war, veranlaßten Abhandlung noch ebenso eingehende dogmatische Ausführung über die Sacramente, insbesondere über das heilige Abendmahl vom Gesichtspunkte der Unionsfrage aus folgen zu lassen. Aber die schwere Heimsuchung, welche ihn nöthigte, seine gebrochene Kraft in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens ganz an die Erfüllung der nächsten Aufgaben seines akademischen Lehramts zu wenden, ließ die Absicht nicht zur Ausführung kommen und hat überhaupt seiner weiteren

Mitarbeit an unserer Zeitschrift ein allzu frühes Ziel gesetzt. Hat sich so die gegenwärtige Redaction seiner thätigen Mitwirkung nicht mehr erfreuen dürfen, so war es uns doch von hohem Werthe, daß ein Mann, welcher in den theologischen und kirchlichen Bestrebungen, denen die „Studien und Kritiken" von Anfang an dienen wollten, allen ein leuchtendes Vorbild und vielen ein Lehrer und Führer geworden war, sich wenigstens mit seinem Namen fort und fort zu der wissenschaftlichen und kirchlichen Haltung unserer Zeitschrift bekannte, und wir haben es darum mit besonderem Danke anerkannt, daß er sich zur Aufgabe seines Vorhabens einem andern Mitarbeiter seine Stelle einzuräumen, bestimmen ließ. —

Jetzt nach seinem Abscheiden hatten wir auf einen Ersatz zu denken. Die Namen der beiden verehrten Männer, die sich auf unsere Bitte bereit erklärt haben, im Verein mit unseren bisherigen Herrn Mitarbeitern den „Studien" ihre besondere Mitwirkung zuzuwenden, werden unseren Lesern für sich selbst eine Bürgschaft dafür sein, daß unsere Zeitschrift auch im zweiten Halbjahrhundert ihres Bestehens bestrebt sein wird, ihre Aufgabe im bisherigen Sinne und Geiste zu erfüllen. Dürfen wir uns doch freuen, in Herrn D. Dorner einen Mithelfer gewonnen zu haben, der sowol in seiner öffentlichen praktisch-kirchlichen, als in seiner literarischen Wirksamkeit wiederholt Schulter an Schulter mit J. Müller gestanden, gearbeitet und gekämpft hat, und dessen Beiträge in den Jahren 1838

bis 1847 fast jeden Jahrgang und noch den Jahrgang 1856 der „Studien" geziert haben. Durch den Hinzutritt des Herrn D. Wagenmann aber, der sich seit geraumer Zeit vorzugsweise um die Redaction der den „Studien" durch Geistesverwandtschaft und Gemeinsamkeit der Ziele eng verbundenen „Jahrbücher für Deutsche Theologie" verdient gemacht hat, knüpfen sich an beide Namen für uns und für die Leser unserer Zeitschrift auch über den Bereich der persönlichen Mitwirkung ihrer Träger hinausreichende, allgemeinere Hoffnungen. Nach dem dem jüngst erschienenen Hefte der „Jahrbücher" beigefügten Schlußworte der Redaction werden dieselben mit dem eben vollendeten Jahrgang zu erscheinen aufhören. Wie sich dieselben nun vor 22 Jahren den „Studien" nicht als Gegnerin gegenüber, sondern als mithelfende Bundesgenossin zur Seite gestellt haben, so darf uns jetzt die nähere Verbindung mit zweien ihrer Mitherausgeber ein Unterpfand dafür sein, daß auch die verehrten Mitarbeiter der „Jahrbücher" geneigt sein werden, im gemeinsamen Dienste der theologischen Wissenschaft unsere Mithelfer an den „Studien und Kritiken" zu werden.

Halle, im December 1878.

D. J. Köstlin. D. Ed. Riehm.

Abhandlungen.

1.

Zur Charakteristik der lutherischen Sacramentslehre.

Von

Lic. theol. Richard Schmidt,
Stadtvicar in Mannheim.

Erster Artikel.

Der Herausgeber der Historisch-politischen Blätter, welcher seine Beobachtungen über die kirchliche Bewegung des Protestantismus seit den vierziger Jahren in einem eigenen Werke zusammengefaßt hat, äußert in demselben einmal: „Alle Vorzüge der Kirchlichkeit, des Conservatismus, kurz der Objectivität, welche das Luthertum vor dem Calvinismus anspricht und wirklich hat, ruhen auf der Realität seines Sacramentsbegriffs" [1]). Dieses Urtheil eines Katholiken trifft in bemerkenswerther Weise mit einer Ueberzeugung zusammen, welche sich innerhalb der neueren confessionell-lutherischen Theologie selber mehrfach geltend gemacht und u. a. in der Behauptung zum Ausdruck gebracht hat, „daß die triebkräftigen Wurzeln, aus denen das Dogma von der Kirche erwachsen müsse, nirgends anders als in der lutherischen Sacramentslehre gegeben seien" [2]). Von der so bezeichneten Grundlage aus hat bekanntlich,

---

[1]) Edm. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung I, 88.

[2]) Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche, S. 171.

nach dem Vorgange von Delitzsch, Münchmeyer eine Umbildung des traditionellen protestantischen Kirchenbegriffes unternommen. Indem er bei dem Satze anlangt, daß alle Getauften, auch die Gottlosen und Heuchler, Glieder der einen Kirche seien, welche sei der Leib Christi, nimmt er auch für die Masse der dem Christentum gleichgültig oder feindlich Gegenüberstehenden ausdrücklich eine Zugehörigkeit zur Kirche nicht bloß, wie es die Apologie der Augsburgischen Confession definirt, secundum externam societatem signorum ecclesiae, sondern auch nach dem inneren Wesen derselben oder vom Standpunkte der religiösen Beurtheilung in Anspruch [1]) und schneidet damit allerdings in wirksamster Weise dem Dualismus zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche die Wurzeln ab. Diese Theorie beruht auf der Voraussetzung einer bedingungslosen Wirksamkeit der Sacramente in dem Sinne, daß durch dieselben für jeden Empfänger, ganz unabhängig von seiner persönlich-sittlichen Beschaffenheit, ein innerliches Verhältnis zu Christus und seinem Reiche hergestellt werde, und eine Kritik jenes Kirchenbegriffes muß daher nothwendig zu einer Kritik dieser Voraussetzung werden. Hienach sollte man meinen, daß von den Vertretern der erwähnten Auffassung auf die Entwicklung der Lehre von den Sacramenten, speciell von der Taufe, ein besonderer Fleiß verwandt, zum mindesten die der letzteren zugeschriebene Wirkung auf einen durchaus klaren und unzweideutigen Ausdruck gebracht sei. Dennoch wird diese Erwartung nur in einem sehr beschränkten Maße erfüllt, da weder bei Delitzsch noch bei Münchmeyer eine Erörterung des Taufdogma's begegnet, welche über einzelne Sätze von meist ziemlich allgemeiner Haltung wesentlich hinausgienge. Es läßt sich dies nur aus der Ueberzeugung erklären, daß die vorausgesetzte Sacramentslehre keine andere als die genuin lutherische, somit auch, was man von dogmatischer Entwicklung derselben fordern könne, in dem Wesent-

---

1) Aehnlich Vilmar, Dogmatik (herausgegeben von Piderit) II, 200f., der zudem diese Anschauung auch der Augsb. Confession vindicirt; aber auch Kahnis, Ueber die Principien des Protestantismus (1865), S. 58. 60; Luther. Dogmatik (1. Aufl.) III, 531.

[illegible] der [illegible] der [illegible] Theologie [illegible] [illegible] Münch-meyer [illegible] Kirchenbegriffe [illegible] mit [illegible] gegangen zu haben. [illegible] daß [illegible] über die ecclesia proprie et improprie dicta [illegible] 1).

Ich [illegible] Münchmeyer'schen [illegible] gesichert sei. [illegible] weshalb — [illegible] — die [illegible] der Sacramentslehre [illegible] des Kirchenbegriffes corrigirt werden müsse, [illegible]; um so weniger, als schwerlich jemand die Behauptung wagen dürfte, daß, während jene in dem eigentlichen Centrum des reformatorischen Interesses gelegen habe, dieser für dasselbe nur eine peripherische Bedeutung zugekommen sei. Auf den theologischen Werth aber gesehen, wird man Grund haben, vorerst gegen jede lutherische Eigentümlichkeit mistrauisch zu sein, welche sich auf Kosten eines gemeinsamen protestantischen Zuges geltend macht. Immerhin jedoch ist es eine für die Würdigung des lutherischen Lehrsystems sehr bedeutsame Frage, inwieweit jener behauptete Widerspruch in demselben wirklich vorhanden, oder mit anderen Worten, inwieweit die heutigen Tages in confessionalistischen Kreisen mehrfach zutage tretende Schätzung der Sacramente berechtigt sei, sich, sei es mit der lutherischen Lehre überhaupt zu identificiren, sei es als die directe und geradlinige Fortbildung derselben auszugeben. Zu einer Untersuchung dieses Sachverhaltes dürfte u. a. auch die zunächst wenigstens auffallende Bemerkung auffordern, daß Philippi, welcher die anerkennenswerthe Absicht zeigt, „gegen den neulutherischen Strom zu schwimmen", und welcher speciell von dem Münchmeyer'schen Kirchenbegriffe urtheilt, daß derselbe sich auf eine

---

1) Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, S. 104 ff.

„die ausschließliche subjective Heilswirksamkeit des Glaubens beeinträchtigende theosophisch-realistische Ueberspannung der Heilswirksamkeit des Sacramentes" zurückführe [1]), nichtsdestoweniger sich selber über die Wirkung der Taufe in einer Weise äußert, welche sein Recht zu diesem Urtheile sehr zweifelhaft erscheinen läßt. Denn auch nach ihm steht es um den Getauften rein als solchen wesentlich anders wie um den Ungetauften. „Er ist dem Reiche der Finsternis objectiv entnommen und in die ewige Lichtregion der göttlichen Gnade versetzt, und es kommt nur darauf an, daß er auch subjectiv dieses Heil sich aneigne. Und selbst so lange er das noch nicht gethan hat, bleibt doch die Taufe auch subjectiv nicht vollkommen wirkungslos, sondern der ihm in der Taufe mitgetheilte Geist arbeitet an seinem Gewissen, wenn auch zunächst nur als Geist der Zucht und des Gerichtes, um ihn zur Annahme der bis dahin verschmähten Gnadengabe der Taufe zu bekehren" [2]). Darnach scheint in der That kaum einzusehen, was man noch mit Grund gegen den berufenen Satz einwenden sollte, daß jemand subjectiv ein Kind des Teufels und doch objectiv ein Glied am Leibe Christi sein könne, wenn doch dem Reiche der Finsternis entnommen und dem Reiche Christi einverleibt sein unzweifelhaft nach neutestamentlicher Anschauung nur zwei Seiten ein und derselben Sache sind. Und mehr als eine „objective" Gliedschaft am Leibe Christi will doch auch Münchmeyer schließlich nicht behaupten; oder soweit die von ihm in Betreff aller Getauften statuirte „Wiedergeburt" thatsächlich darüber hinausgeht, findet auch dies in dem von Philippi Gelehrten eine Parallele. Denn nach der angeführten Stelle soll ja selbst im Falle des Unglaubens die Taufe auch subjectiv nicht vollkommen wirkungslos sein und wird dies eben aus einer (nach dem Zusammenhange bei jedem Vollzuge des Sacramentes eintretende) „Mittheilung des Geistes" an den Täufling erklärt; diese letztere aber dürfte, vorausgesetzt daß man wirklichen Ernst mit dem ausgesprochenen Gedanken macht, sich thatsächlich sehr wenig von dem unterscheiden, was Münchmeyer die „Wieder-

1) Kirchl. Glaubenslehre V, 2. S. 159ff; V, 3. S. 128f.

2) Ebendas. V, 2. S. 77; vgl. S. 167f.

geburt im engeren Sinne" nennt und dahin erläutert, daß „in den Stamm des natürlichen Menschen das edle Reis des neuen eingesenkt und eingepfropft" werde [1]). Entweder also haben wir es hier mit sehr übel angebrachten, weil unvermeidlich zu Misverständnissen führenden Ueberschwänglichkeiten des Ausdruckes zu thun — was anzunehmen freilich hinsichtlich des zuletzt erwähnten Punktes unmöglich sein möchte — oder der Widerspruch Philippi's gegen die Münchmeyer'sche Theorie von der Kirche kann sich wenigstens nicht auf eine wesentlich verschiedene Auffassung der Sacramente stützen; in dem einen wie dem anderen Falle aber scheint hier ein Mangel an klarer Fixirung der entscheidenden Gesichtspunkte constatirt werden zu müssen, von welchem zu untersuchen wäre, ob und in wieweit er der lutherischen Sacramentslehre überhaupt anhafte. Ich beabsichtige nun meinerseits einen Beitrag zur Charakteristik der letzteren in der Weise zu geben, daß ich die oben berührte Frage zum Ausgangspunkte nehme, um an die Beantwortung derselben einige allgemeinere Erörterungen anzuknüpfen.

I.

Daß in den Sacramenten auch abgesehen von dem Glauben des Empfängers ein specifisches „Heilsgut" gespendet werde, ist, wie von anderen, so neuerlichst auch von Lipsius wenigstens als spätere lutherische Lehre hingestellt worden [2]), und zwar findet derselbe den Ursprung dieser Vorstellung in der dem lutherischen Abendmahlsdogma wesentlichen Annahme, daß der reale Genuß des Leibes und Blutes Christi den Ungläubigen ebensowohl wie den Gläubigen zu Theil werde. Es ist indessen meiner Ueberzeugung nach unangemessen und irreführend, Leib und Blut Christi in diesem Zusammenhange unter die Kategorie des „Heilsgutes" zu stellen. Als ein solches wird nämlich im eigentlichen Verstande nur das anerkannt werden können, was an sich oder seinem Begriffe nach eine Lebenserhöhung im sittlich-religiösen Sinne in sich schließt, und demgemäß dürfen allerdings Sündenvergebung, Gotteskind-

---

[1]) a. a. O., S. 119.

[2]) Evangel.-protest. Dogmatik, S. 724 f. 726. 732. 753.

schaft, Einwohnung des göttlichen Geistes u. s. w. unzweifelhaft als eigentliche Heilsgüter bezeichnet werden; hingegen daraus, daß er im Abendmahle den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Christi genossen, an und für sich ist offenbar noch niemandem klar, daß ein Gewinn für das eigene Sein und welcher Gewinn ihm zu Theil geworden sei, vielmehr bedarf jene Thatsache in jedem Falle einer auf ihren Zweck bezüglichen Deutung. Dieser Sachverhalt wird freilich verwirrt, wenn man sich gestattet, die nach lutherischer Lehre im Abendmahl stattfindende specifische Darreichung einfach als eine Vereinigung Christi selber mit dem Empfänger zu bezeichnen oder einer solchen gleichzusetzen. In dieser Weise sucht Stahl das religiöse Interesse der lutherischen Abendmahlslehre zu begründen, indem er äußert: „Geht nicht alles Sehnen der Frömmigkeit im letzten nach der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott in Christus, nach einer Einigung von Person zu Person, nach dem, daß er in uns und wir in ihm seien? und ist diese nicht gerade dadurch gewährt, daß sein Leib und Blut und er damit nach seiner ganzen Person in uns eingeht, daß wir nicht bloß Leben von ihm, sondern ihn selbst empfangen?“ [1]) So wird man allerdings kaum umhin können, das im Abendmahle allen ohne Unterschied Gespendete als ein eigentliches und wirkliches Heilsgut anzusehen. Auf der anderen Seite aber muß jener Gedanke gegenüber dem charakteristischen Satze der lutherischen Lehre, daß auch die unwürdig Genießenden den Leib und das Blut Christi empfangen, als ein schlechthin unvollziehbarer bezeichnet werden. Denn daß mit dem nur gewohnheitsmäßig und in stumpfer Gleichgültigkeit an der heiligen Feier Theilnehmenden oder gar mit dem heuchlerischen Verächter des Evangeliums sich Christus „von Person zu Person“ einige, kann man wohl sagen, wie sich ja überall auch das Widersprechendste behaupten läßt, aber sich etwas darunter zu denken, ist sicherlich noch niemandem gelungen und wird ebenso gewiß niemandem gelingen. Erklärt man sich aber näher dahin, daß hiebei nur der gläubige Abendmahlsgenuß gemeint sei, so ist damit die jenen Sätzen zu Grunde liegende Be-

1) Die lutherische Kirche und die Union, S. 145.

hauptung thatsächlich zurückgenommen. Soll einmal der Empfang des Leibes und Blutes Christi identisch sein mit einem Eingehen des ganzen Christus selber in den Menschen und wird anderseits dieser Empfang auf alle das Abendmahl Begehenden ohne Unterschied ausgedehnt, so einigt sich auch mit allen diesen ohne Unterschied Christus persönlich, so daß „er in ihnen ist und sie in ihm"; umgekehrt: wird diese Einigung hinsichtlich der unwürdig Genießenden verneint, während man den Empfang des Leibes und Blutes Christi auch von ihnen behauptet, so kann die erstere auch nicht als in dem letzteren unmittelbar sich vollziehend oder mit ihm identisch, sondern höchstens als eine unter bestimmten Voraussetzungen an denselben geknüpfte Folge gedacht werden. Ganz ähnlich stellt sich die Alternative von einer anderer Seite. Ist nämlich der reale Genuß des Leibes und Blutes Christi selber die vollkommene Erfüllung dessen, worauf alles Sehnen der Frömmigkeit gerichtet ist, verwirklicht sich in ihm die „vollkommene Gemeinschaft mit Gott in Christus", so ist offenbar (nach lutherischen Voraussetzungen) gar kein thatsächlicher Heilsbesitz denkbar, den der gläubige Empfänger des Abendmahls vor dem glaubenslosen voraus hätte, und hat es nicht den mindesten Sinn, daß dem unwürdig Genießenden seine Theilnahme an dem Sacramente zum Gerichte gereiche; umgekehrt aber muß sich jeder sagen, daß eine Gabe, welche gar nicht ausschließt, daß der Empfänger möglicherweise in der Unseligkeit verharre, unmöglich schon selber dasjenige sein könne, worin das Sehnen aller Frömmigkeit zur Befriedigung gelangt. Das, sollte man meinen, ist ein Sachverhalt, der sich der einfachsten Logik ergibt; und müßten wir daher wirklich in den Ausführungen Stahls die genuine lutherische Abendmahlslehre wiedererkennen, so würde schon das Gesagte hinreichen, um dieselbe als ein haltloses Gemisch widersprechender Vorstellungsweisen erscheinen zu lassen.

Nun ist allerdings unleugbar, daß in der Behauptung eines wirklichen, übernatürlichen Genusses des Leibes und Blutes Christi an sich eine beständige Versuchung zu solchen sich selbst vernichtenden Ueberschwänglichkeiten liegt, und man wird nicht behaupten können, daß die ältere lutherische Theologie derselben niemals unterlegen

sei. Ohne Zweifel kommt es der angeführten Aeußerung Stahls sehr nahe, wenn Gerhard schreibt: „Filio dei nihil propius atque arctius est conjunctum quam assumta natura humana, quippe quam personali foedere sibi univit; vicissim nobis nihil propius conjungitur, quam quod manducamus ac bibimus, quippe quod in carnis nostrae substantiam convertitur. Christus igitur, arctissime sese nobiscum et nos sibi unire desiderans, instituit hoc sacramentum, in quo mediante benedicto pane corpus ipsius manducemus et mediante benedicto vino sanguinem ejus bibamus.“ [1]) Allein dieser Reproduction eines von Tauler ausgesprochenen Gedankens stehen auf der anderen Seite sehr bestimmt formulirte Erklärungen der altlutherischen Dogmatiker gegenüber, welche die in Frage stehende Anschauung direct ausschließen. Während nämlich zunächst nach Stahl es sich wesentlich so stellt, daß bei der geistigen Aneignung Christi, wie sie auch außerhalb des Sacramentes möglich und wirklich ist, nur eine Lebenskraft oder Wirkung Christi in den Menschen eingeht, in der specifischen Gabe des Abendmahls dagegen er selbst „von Person zu Person“ oder „von Substanz zu Substanz“ sich mit dem Empfänger vereinigt [2]), unterscheidet die ältere Dogmatik zwischen der manducatio spiritualis und der manducatio sacramentalis vielmehr gewöhnlich so, daß in jener der ganze Christus mit allen seinen Wohlthaten, in dieser dagegen nur der Leib und das Blut Christi genossen werde [3]). Hiebei ist schon an sich bedeutsam,

---

1) Loci theol. ed. Preuss V, 210.

2) Vgl. außer der angeführten Stelle noch S. 86. 88. 119. 147 f.

3) Vgl. z. B. Quenstedt, Syst. theol. (Lips. 1715) II, 1216: „Aliud est, totum Chr. in coena praesentem esse, et aliud, totum Chr. ceu rem coelestem uniri cum elemento panis et vini et sic etiam totum sacramentaliter manducari. Prius affirmamus, posterius negamus. Dicimus enim, Chr. corpus tantum cum pane et sanguinem cum vino uniri et sacramentaliter percipi ore corporis, totum vero Chr. spiritualiter ore fidei percipi.“ Vgl. auch p. 1222 sq. 1226. — Was Luther selber betrifft, so führt zwar Stahl (S. 86) die Aeußerung desselben in seinem Schreiben an die böhmischen und mährischen Brüder für sich an: „Denn ich muß je bekennen, daß Christus da sei, wenn sein Leib und Blut da ist; seine Worte lügen mir nicht,

daß, während die erstere Formulirung des fraglichen Unterschiedes offenbar ganz darauf angelegt ist, den sacramentalen Genuß im Vergleiche mit jener rein geistigen, im Glauben geschehenden Aneignung als das an sich höhere erscheinen zu lassen, die letztere consequenterweise auf die umgekehrte Werthschätzung führt. Es hängt aber weiter damit zusammen, daß die altlutherische Theologie allerdings in sehr bestimmter und bewußter Weise den im Abendmahle stattfindenden Empfang des Leibes und Blutes Christi und die Vereinigung des letzteren mit dem Menschen oder seine Einwohnung im Menschen auseinanderhält. So erklärt z. B. Hutter ausdrücklich, „aliud esse fundamentum manducationis carnis

---

und er von seinem Leib und Blut nicht geschieden ist" (WW., Erl. Ausg. XXVIII, 409). Allein in derselben Schrift erklärt Luther es für „Gedanken müßiger Seelen und lediger Herzen", darüber zu speculiren, „wie die Seele und der Geist Christi, darnach die Gottheit, der Vater und der heilige Geist im Sacrament sei", und ermahnt, einfach bei den Einsetzungsworten zu bleiben (ebend. S. 412 f.); und noch unzweideutiger hat er sich später in dem „Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sacraments" (1528) ausgesprochen, wo es in dem gleichen Zusammenhange heißt: „Welcher Teufel hat uns heißen aus unserm Kopf solchs erdichten oder in dem heiligen Sacrament mit solchen Narrengedanken umbgehen? Satan hat's gethan und thut's auch noch, zu spotten und zu höhnen unser Heiltum und uns dieweil von den einfältigen Worten Christi zu reißen. Wer hat uns befohlen mehr in das Sacrament zu ziehen, denn die klaren, hellen Wort Christi geben? Wer hat dich gewiß gemacht, ob dieser Folge eine wahr sei? Wie weißt du, was Gott vermag? Wie kannst du sein Weisheit und Gewalt abmessen, daß er sein Leib und Blut nicht allein im Sacrament künnt haben, daß dennoch seine Seel und Gottheit nicht darinnen wäre, obgleich seine Seel und Gottheit ohn Leib und Blut nicht sein kann? .... Wer will's gewiß machen, daß, weil Christus Leib nicht ohne seine Seele sei, drumb müsse seine Seele auch im Sacrament sein? Gilt solch Folgern, will ich auch sagen: weil Gott der Vater eine Gottheit hat mit dem Sohn, so muß er auch Mensch und Mariä Sohn sein worden; denn wo die Gottheit des Sohnes ist, da ist der Vater und heilige Geist auch." (WW., Erl. Ausg. XXX, 419 f.) Man sieht also, wie weit Luther von dem Gedanken entfernt ist, daß mit dem Leibe und Blute Christi nothwendig auch die Persönlichkeit desselben in den Empfänger eingehe. — Vgl. auch Köstlin, Luthers Theologie II, 109 f. 514 f.

Chr., aliud vero fundamentum unionis ejusdem nobiscum, neque ab uno eodemque principio utramque pendere“ [1]), und mit noch energischerem Ausdrucke Quenstedt: „Ab acceptione corporis domini ad societatem et inhabitationem domini non valet consequentia, sicut nec ab aspersione sanguinis dominici, qua scelerati Christi carnifices fuerunt aspersi, ad eandem inhabitationem licet colligere“ [2]). Wenn ferner für Stahl der sacramentale Genuß des Leibes und Blutes Christi als solcher den eigentlichen Höhepunkt der im Christentum wirksamen göttlichen Gnade bezeichnet, so heißt es bei dem nämlichen Gerhard, von welchem vorhin eine diesem Gedanken nahe kommende Aeußerung angeführt wurde, an einer anderen Stelle wieder: „Sacramentalis manducatio corporis et bibitio sanguinis Christi non est summum illud beneficium in verbo evangelii credentibus oblatum, sed beneficii illius signaculum, quo promissiones evangelicae credentibus obsignentur et confirmentur“ [3]). In dieser Erklärung liegt aber nicht bloß ausgesprochen, daß das im Abendmahl Dargereichte nicht das höchste Gut sei, sondern die darin demselben zugeschriebene positive Bestimmung schließt auch überhaupt aus, daß es als ein Heils- oder Gnadengut im eigentlichen Sinne gedacht werde. Letzteres muß übrigens schon von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus verwehrt erscheinen. Bekanntlich pflegt die ältere lutherische Dogmatik scharf zwischen der Substanz oder dem Wesen und der Frucht oder Wirkung des Sacramentes zu unterscheiden; ebenso bekannt ist ferner, daß von derselben der reale Empfang des Leibes und Blutes Christi nicht zu der letzteren, sondern zur substantia oder essentia der Abendmahlshandlung gerechnet und eben hieraus die Nichtbedingtheit dieses Empfanges durch das menschliche Verhalten gefolgert wird. Wie nun aber nach allgemeiner Anschauung Wort und Sacrament nicht integrirende Bestandtheile oder Momente des in dem Bereiche

---

1) Loci commun. theol. (Witteb. 1619), p. 723.

2) Syst. II, 1296.

3) Loci V, 179.

der christlichen Offenbarung gewährleisteten Heiles, sondern nur die ordnungsmäßigen Mittel sind, durch welche dasselbe den Menschen zugeführt oder zugeeignet wird: so kann auch der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, als zur Substanz dieses Sacramentes selber gehörig, nur unter den nämlichen Gesichtspunkt gestellt werden oder mit anderen Worten nur unter den Begriff nicht sowohl des Gnaden*gutes* als vielmehr des Gnaden*mittels* fallen [1]); und soweit jene erstere Bezeichnung darauf angewendet wird, kann dies nur in dem entfernteren Sinne geschehen, in welchem alles, was zur Erlangung eines wirklichen Gutes dient, eben um dieser Beziehung willen selber ein Gut genannt werden darf.

Man wird hienach nicht sagen dürfen, daß in der fraglichen Beziehung der genuine Sinn der lutherischen Abendmahlslehre durch die berührten Sätze *Stahls* wiedergegeben sei; zugleich erhellt ohne Schwierigkeit, wie wichtig es für die Auffassung und Beurtheilung der lutherischen Sacramentslehre überhaupt ist, den hervorgehobenen Sachverhalt bestimmt im Auge zu behalten. Zunächst ist klar, daß es nach dem eben Bemerkten vom Standpunkte der älteren Orthodoxie aus als eine völlig unangemessene Zusammenstellung bezeichnet werden muß, wenn Stahl die Sätze, daß nur im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen, und daß Sündenvergebung und Wiedergeburt nur durch die Taufe erlangt werden, mit einander in Parallele bringt [2]). Während es

---

[1]) Diese Unterscheidung liegt der Sache nach sehr klar in der Aeußerung *Hutters* (Loci p. 718) vor, der Gebrauch des Abendmahls geschehe *nicht* ob eam causam, ut corpore et sanguine dominico vescamur, *sondern*, ut sacramento isto usi spiritualiter reficiamur et vita aeterna potiamur, quae ex Christo, vero illo atque unico pane vitae ac fonte, est haurienda.

[2]) a. a. O., S. 91. 151. Freilich macht sich auch die ältere Dogmatik gelegentlich desselben Fehlers schuldig; so, wenn *Hutter* (Loci, p. 666) schreibt: „Quemadmodum .... in coena eucharistica panis et vinum non nuda tantum symbola, sed organa et media sunt exhibitiva corporis et sanguinis Christi, ita quoque aquae elementari in baptismo efficacia sua et *gratia regenerationis* est junctissima."

sich nämlich in dem ersteren um etwas handelt, was, wie gesagt, (nach lutherischer Lehre) zur Substanz des betreffenden Sacramentes selber gehört und ohne welches dieses gar nicht vollständig gegeben ist, sind in dem letzteren vielmehr Wirkungen des in substantieller Vollständigkeit gedachten Sacramentes namhaft gemacht; und während dort der Begriff des Heils- oder Gnadengutes nur in dem Sinne eines der Zueignung der Gnade dienenden Mittels zur Anwendung gebracht werden darf, kommen hier vielmehr Momente des zu bewirkenden Heilsbesitzes selber in Betracht. Beide Behauptungen liegen daher nichts weniger als auf derselben Linie und sind eben deshalb durchaus ungeeignet, mit einander verglichen zu werden. Aus diesem Grunde bietet ferner der lutherischerseits auch hinsichtlich der Unwürdigen statuirte Empfang des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl für die innerhalb des modernen Luthertums geltend gemachte Anschauung, daß alle recht Getauften als solche in eine „reale, specifisch von jeder anderen verschiedene Gemeinschaft mit dem Herrn“ [1]) oder in das „Verhältnis des neuen Bundes“ [2]) eingetreten, oder als „Wiedergeborene“ zu betrachten seien, eine wirkliche Analogie nicht dar, während man anderseits wird urtheilen müssen, daß durch jene Sätze die von den Reformatoren auf das schärfste verurtheilte katholische Lehre von einer Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato noch überboten werde. Denn diese behauptet doch, indem sie jene Wirkung auf die nicht in sogenannten Todsünden Befindlichen beschränkt, eine gewisse, wenn auch noch so äußerliche und ungenügende Bedingtheit derselben auf Seiten des Menschen selber; hier dagegen wird grundsätzlich von aller und jeder Schranke abgesehen. Nun geht freilich bei den Urhebern jener Behauptungen neben denselben die wiederholte Anerkennung her, daß der Besitz des durch die Taufe unterschiedslos Gewährten im Falle des Unglaubens u. s. w. nur zu größerer Verdammnis, also zum Unheile gereiche. Allein wenn es nahe gelegt scheinen könnte, hiefür auf den in der lutherischen Theologie stets festgehaltenen Satz, daß der unwürdige

---

1) Münchmeyer a. a. O., S. 126.
2) Delitzsch a. a. O., S. 30. 171 f.

Abendmahlsgast den Leib des Herrn sich zum Gerichte genieße, als ein Analogon zu verweisen, so muß dies wieder nach dem vorhin Bemerkten als eine Täuschung bezeichnet werden. Sofern nämlich das im Abendmahl von allen ohne Unterschied Empfangene nicht sowol selber ein Gnadengut im engeren Sinne ist, als vielmehr nur zur Vermittlung des beabsichtigten Heilseffectes dient, ist es wenigstens nicht undenkbar, daß bei dem Mangel nothwendiger Voraussetzungen auf Seiten des Menschen jener Empfang von einer der ursprünglichen göttlichen Bestimmung gerade entgegengesetzten Wirkung begleitet sei, ganz ähnlich, wie etwa eine heilkräftige Arzenei bei vorschriftswidrigem Verhalten des Kranken möglicherweise dessen Zustand verschlimmert, statt ihm die Gesundheit wiederzugeben. Wie es hingegen jedes verständigen Sinnes entbehren würde, daß jemand wirklich und wahrhaftig die Gesundheit selber erhalten habe, aber nichtsdestoweniger, weil er diese Gabe nicht in der rechten Weise empfangen, zum Tode krank geblieben, ja durch dieselbe noch kränker als zuvor geworden sei: so heißt es auch von unserem Verstande mehr verlangen, als er zu leisten vermag, wenn man uns zumuthet, die Mittheilung von etwas, was seiner Natur nach gar nicht anders wie als eine Gnadengabe im allereigentlichsten Sinne begriffen werden kann, als Quelle des Unsegens für den Empfänger und auf diese Weise also Heil und Unheil unmittelbar zusammen zu denken. Oder was soll man denn etwa unter der angeblich durch jeden Taufact hergestellten „realen Gemeinschaft mit dem Herrn" verstehen, wenn nicht ein positives Gnadenverhältnis? Freilich dürfte es schwer, wo nicht unmöglich halten, sich die eigentliche Meinung jener Theologen wirklich klar zu machen. Denn auf der anderen Seite wieder bezeichnet z. B. Delitzsch den Satz, daß die Taufe die Gnade der Rechtfertigung ex opere operato mittheile, als ein von der Reformation zu vermeidendes Extrem und erklärt, die lutherische Lehre: „die Taufe wirkt Vergebung der Sünden, befreit von Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit", mache den Zusatz nothwendig: für jeden, der glaubt [1]). Hienach wird also dem Glaubenslosen dies alles

[1]) a. a. O., S. 169.

nicht zu Theil; was man sich dann freilich überhaupt noch unter dem „Verhältnisse des Neuen Bundes“ denken solle, in welches nach Delitzsch's ebenso bestimmter Erklärung jeder Getaufte als solcher zu Gott eintritt, ist für mich wenigstens vollkommen unerfindlich. Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß auch Philippi's Auffassung kaum auf größere Durchsichtigkeit Anspruch machen darf. Wenn derselbe den Unterschied zwischen der lutherischen und der reformirten Lehre von der Taufe dahin formulirt, daß nach jener die Heilsgabe nicht bloß angeboten, sondern auch „zugeführt, gegeben und bleibend beigelegt“, nach dieser dagegen, weil nur angeboten, auch im Falle der Nichtannahme sogleich wieder zurückgezogen sei [1]): so könnte man, von der letzteren Behauptung ausgehend, die Meinung der ersteren zunächst dahin verstehen, daß sie nur die bleibende Gültigkeit der in der Taufe geschehenen Gnadenerbietung als lutherische Lehre bezeichnen wolle, was dann freilich in nicht unmisverständlicher Weise geschehen wäre. Denn von etwas, was mir in der Weise ein- für allemal angeboten ist, daß ich es jederzeit mir thatsächlich aneignen kann, auch wenn ich es zunächst verschmäht habe, mag ja immerhin gesagt werden, es sei so gut wie mir geschenkt. Und von diesem Gesichtspunkte aus ließe sich dann allenfalls auch dem früher angeführten Satze Philippi's, daß auch im Falle des Unglaubens der Getaufte als solcher objectiv dem Reiche der Finsternis entnommen und in die Lichtregion der Gnade versetzt sei, ein erträglicher Sinn abgewinnen, wennschon wieder erinnert werden müßte, daß der darnach sich ergebende sehr einfache Gedanke hier einen möglichst gespreizten und misverständlichen Ausdruck erhalten habe. Nur wäre zu bemerken, daß dieser Charakter bleibender Gültigkeit der göttlichen Heilserbietung überall und in jeder Gestalt zukomme, möge sie nun durch das Sacrament oder durch das bloße Wort der evangelischen Verkündigung an den Menschen herantreten, daß also damit auch gar nichts der Taufe eigentüm-

1) Kirchl. Glaubensl. V, 2. S. 167. Ob hiemit die reformirte Lehre richtig gezeichnet ist, lasse ich als für unseren Zweck irrelevant hier auf sich beruhen.



liches oder sie auszeichnendes hervorgehoben sei. Man wird aber nothwendig von der angegebenen Auffassung zurücktreten, wenn man weiter bei Philippi liest: „Selbst wenn man das Gegentheil setzen wollte [nämlich, daß die göttliche Anerbietung im Falle des Verschmähens derselben nicht zurückgezogen werde] habe ich doch [nämlich nach reformirter Lehre] von dem ununterbrochen Angebotenen stets nur so viel, als ich durch den Glauben mir davon angeeignet habe, und bin also für meine Gewißheit, ob ich auch im Besitze des Heiles sei, nicht auf die auch abgesehen von meinem Glauben mir beigelegte Heilsgabe gewiesen, aus deren unentreißbarem Besitz mein Glaube sich eben Stärke und Gewißheit holt. Denn der Schatz ist mir ja nicht bloß angeboten, sondern unentziehbar und bleibend auf den Tisch gelegt, so daß ich ihn jederzeit nehmen und nutzbar machen kann." [1]) Hierin nämlich liegt offenbar, daß man nach lutherischer Lehre von dem ein- für allemal Angebotenen noch mehr hat, als man sich durch den Glauben davon angeeignet, daß überhaupt jenes Gegeben- und Beigelegtsein der Heilsgabe noch etwas anderes und mehr besagen soll als die Unveränderlichkeit des göttlichen Heilswillens über den Menschen und die damit gegebene bleibende Gültigkeit der einmal geschehenen Heilserbietung. Wenn aber etwas anderes und mehr, worin unterscheidet sich dann noch diese Auffassung von der der Delitzsch-Münchmeyer'schen Kirchentheorie zu Grunde liegenden? Jedenfalls ist dieser Gedanke eines auch beim Mangel persönlicher Aneignung vorhandenen wirklichen und eigentlichen „Besitzes" göttlicher Gnadengaben ein völlig unfaßliches Ding, welches greifbare Gestalt nur unter der Voraussetzung gewinnen kann, daß man damit offen die Theorie des opus operatum in dem von der Reformation verworfenen Sinne zu rehabilitiren beabsichtigt; und hieran dürfte auch durch die Anwendung der Kategorien „subjectiv" und „objectiv", welche im theologischen Sprachgebrauch so vieles gutmachen müssen, kaum etwas geändert werden [2]).

---

[1]) a. a. O., S. 167 f.

[2]) Eine bemerkenswerthe Analogie zu den im Texte besprochenen Sätzen bietet die gleichfalls in confessionell-lutherischen Kreisen auftretende Be-

Je weniger die bisher in Betracht gezogenen Kundgebungen der modernen lutherischen Theologie eine auch nur in sich selber klare und verständliche Anschauung gewinnen lassen, um so mehr wird es von Interesse sein, das thatsächliche Verhältnis der alt-

---

hauptung einer bedingungslosen Wirkung der kirchlichen Absolution dar, bei welcher dann ebenfalls wieder der Segen derselben von Reue und Glauben auf Seiten des Empfängers abhängig gemacht wird. So schreibt z. B. Kliefoth: „Wie im Abendmahle auch der Ungläubige Leib und Blut des Herrn empfängt, nur zum Gerichte, so wird auch in der Absolution selbst dem Ungläubigen die Gnade Gottes beigelegt, nur daß dies um seines Unglaubens willen nicht zu seiner Seligkeit, sondern zum Gericht über ihn ausschlägt", und: „Von lutherischen Voraussetzungen aus steht es fest, daß das Wort der Absolution immer und unter allen Umständen wirkt; jedem, dem die Absolution gesprochen wird, wird sie auch zu Theil, er glaube oder glaube nicht, nur daß sie ihm lediglich im ersteren Falle zum Leben und Segen, im letzteren Falle aber zum Gericht wird. Die Wirksamkeit des Wortes der Absolution ist unbedingt, und nur der subjective Effect desselben an dem Absolvirten ist bedingt und verschieden, je nachdem er die ihm in jedem Falle zu Theil werdende Vergebung der Sünden im Glauben annimmt und dadurch an sich verwirklicht, oder im Unglauben verwirft und dadurch noch solche Verachtung zu seiner bleibenden Schuld hinzufügt." (Von der Beichte und Absolution, S. 303. 415.) Daß auch hier die Berufung auf die nach lutherischer Lehre im Abendmahle stattfindende manducatio indignorum eine verfehlte ist und nur auf einem Mangel an richtiger Unterscheidung beruht, mag nach dem im Texte bereits Ausgeführten hier nur im Vorbeigehen bemerkt werden; im übrigen sind die angeführten Aeußerungen ein bezeichnendes Beispiel der Unmöglichkeiten, in welchen sich die Theologie des modernen Luthertums nicht selten bewegt. Also zunächst soll in der kirchlichen Handlung der Absolution auch dem Unbußfertigen und Ungläubigen wirklich die Gnade Gottes beigelegt, die Vergebung der Sünden ertheilt werden, was doch kein Mensch mit gewöhnlichen Sinnen anders als dahin verstehen kann, daß einem solchen wirklich seine Sünde vergeben sei; auf der anderen Seite aber ist wieder von einer „verbleibenden Schuld" die Rede, was doch nur heißen kann, daß dem Betreffenden seine Sünde nicht vergeben sei. Ebenso ist nach der zuletzt angeführten Aeußerung die Wirksamkeit des Wortes der Absolution eine völlig „unbedingte" und tritt „immer und unter allen Umständen" ein; anderwärts aber heißt es wieder, daß sich die Absolution auf Seiten des Menschen durch Reue und Glauben „bedinge", und werden die letz-

lutherischen Theologie zu denselben festzustellen. Ich erinnere zu diesem Zwecke zunächst noch einmal daran, daß die ältere Orthodoxie eine von der subjectiven Beschaffenheit des Empfängers unabhängige Mittheilung eines „Heilsgutes" im eigentlichen, engeren

---

teren als „Voraussetzungen der Sündenvergebung" bezeichnet, ohne welche dieselbe „nicht eintreten könne" (a. a. O., S. 290 f. 303). Eine Ausgleichung des hierin zunächst liegenden directen Widerspruches soll nun freilich offenbar in der an ersterer Stelle sich findenden Erklärung gesucht werden, daß nur der „subjective" Effect des Wortes der Absolution an den Absolvirten bedingt und verschieden sei; was man aber unter demselben im Unterschiede von dem „objectiven" Effecte, oder aber unter diesem im Unterschiede von jenem zu verstehen habe, das zu errathen bleibt natürlich dem Scharfsinne des Lesers überlassen. Zunächst wird man ohne Zweifel geneigt sein, wenn von dem „subjectiven" Effect der Absolution die Rede ist, dabei an die Gewißheit der empfangenen Vergebung und die aus derselben quellende Freudigkeit u. s. w. zu denken; allein, wenn es wieder heißt, daß der Mensch durch gläubige Annahme der Absolution die Sündenvergebung an sich verwirkliche, so ist klar, daß vielmehr diese letztere selber, mithin eben derselbe Begriff gemeint ist, der auch den Inhalt des „objectiven" Effectes ausdrücken soll. Unter dieser Voraussetzung aber ist die fragliche Unterscheidung um so unvollziehbarer, als der Begriff der Sündenvergebung, wenigstens nach kirchlicher Anschauung, sich immer auf ein objectives Verhältnis Gottes zum Menschen bezieht. Und was soll man sich überhaupt unter einem wirklichen Zutheilwerden der Sündenvergebung denken, bei welchem diese letztere an dem Empfänger gar nicht „verwirklicht" wird? In der That, solche Theorien scheinen doch nur im Vertrauen auf jenes Wort des Goethe'schen Mephistopheles aufgestellt werden zu können, daß ein vollkommener Widerspruch gleich geheimnisvoll für Kluge wie für Thoren bleibe! Erinnert man sich freilich, daß Kliefoth anderwärts (Acht Bücher von der Kirche, S. 236. 244. 263) die nach ihm in allen Berufenen durch die Gnadenmittel vollzogene Herstellung der bloßen Fähigkeit zu glauben mit allerdings mehr als ungewöhnlichem Sprachgebrauche als Verleihung des „objectiven Glaubens" bezeichnet, so könnte man auf den Gedanken kommen, daß mit jenem behaupteten unbedingten Effecte der kirchlichen Absolution oder der „objectiven Sündenvergebung" in ähnlicher Weise thatsächlich nur die in ihrer Gültigkeit von dem menschlichen Glauben unabhängige Erbietung göttlicher Gnade gemeint sei. Dann aber wäre die Zusammenstellung mit dem im Abendmahle auch bei den Ungläubigen stattfindenden Empfange des Leibes und Blutes Christi natürlich vollends verfehlt.

Sinne hinsichtlich des Abendmahles **nicht** statuirt; würde sie also bei der Taufe eine solche annehmen, so wäre damit an einem entscheidenden Punkte ein tiefgreifender Unterschied zwischen beiden Sacramenten behauptet. Allerdings nun scheint in der That von zwei Seiten aus sich eine Ungleichartigkeit derselben in der fraglichen Beziehung ergeben zu müssen; gleichwol wird man in Abrede stellen dürfen, daß die thatsächlich vorliegende Lehrbildung in einem dem entsprechenden Sinne vollzogen sei.

Zunächst nämlich kommt hier die Annahme einer (dem Leibe und Blute Christi im Abendmahl entsprechenden) materia coelestis der Taufe in Betracht, auf welche die spätere orthodoxe Dogmatik durch das erklärliche Bestreben, ihre Lehre von diesem Sacramente derjenigen vom Abendmahle analog zu gestalten, geführt wurde und welche es dann ermöglichte, die Sacramente überhaupt als von Gott eingesetzte heilige Handlungen zu definiren, in welchen unter einem sichtbaren, äußerlichen Elemente oder durch dasselbe ein himmlisches Ding oder Gut zum Zwecke der Heilsvermittlung den Empfängern gewährt werde. Darüber, was als die materia coelestis der Taufe anzusehen sei, war man bekanntlich nicht völlig einig; indessen dürfen wol die Bestimmungen, welche im Anschlusse an die Einsetzungsworte die Trinität oder im besonderen Sinne den heiligen Geist als solche bezeichnen, als die durchschlagendsten gelten. Hält man sich nun an diese und bringt zugleich den lutherischen Grundsatz in Anwendung, daß die Integrität des Sacramentsempfanges selber von dem dabei beobachteten subjectiven Verhalten gänzlich unabhängig sei, so ergibt sich nothwendig der Gedanke einer bei jedem Vollzuge der Taufhandlung geschehenden Selbstmittheilung des dreieinigen Gottes oder des heiligen Geistes an den Täufling, und in der That begegnet man z. B. bei **Hutter** und **Quenstedt** der Erklärung, daß auch die Heuchler in der Taufe mit dem heiligen Geiste übergossen würden. Hienach scheint allerdings eine ganz ähnliche Anschauung, wie wir sie in der neueren lutherischen Theologie mehrfach ausgesprochen finden, bereits hinsichtlich der älteren Dogmatik constatirt werden zu müssen. Dieser Eindruck kann nur verstärkt werden durch den Umstand, daß die letztere, um die Nichtwiederholbarkeit der einmal geschehenen Taufe

zu begründen, gelegentlich auch auf den augustinischen Satz recurrirt: wie die leibliche Erzeugung oder Geburt, so sei auch die geistige (die regeneratio) nur eine einmalige [1]). Derselbe erfüllt nämlich den angegebenen Zweck offenbar nur unter der Voraussetzung, daß die Wiedergeburt als etwas bei jedem Taufvollzuge ohne Unterschied eintretendes und die durch sie gesetzte Zuständlichkeit als unabhängig von allen Gegensätzen des persönlichen Verhaltens bestehend gedacht wird. Die Meinung der älteren Dogmatik scheint darnach die zu sein, daß durch die Taufe in jeden, der sie empfängt, der heilige Geist als ein triebkräftiger Keim oder als reale Potenz eines neuen Lebens eingesenkt werde, wobei dann zwar durch die Schuld des Menschen dieser Keim nicht zu wirklicher Entfaltung gelangen, dieses Vermögen nicht zu wirklicher Verwerthung kommen könne, immer aber die einmal geschehene „Wiedergeburt" (welche wohl von der „Bekehrung" zu unterscheiden wäre) als wirksame Voraussetzung einer möglichen Umkehr oder Erneuerung im Hintergrunde des geistigen Lebens und seiner Bethätigung verharre — also in der That eine Anschauung, wie sie uns mehrfach in den Ausführungen neuerer lutherischer Theologen begegnet.

In Wahrheit indessen ist diese Uebereinstimmung eben auch nur eine scheinbare. Was nämlich zunächst den erwähnten Satz betrifft, daß man nur einmal geistlich geboren oder wiedergeboren werde, so steht derselbe im offenbarsten Widerspruche mit den eigenen Erklärungen der älteren Dogmatiker, nach welchen ein Mensch die ihm zu Theil gewordene gratia regenerationis wieder völlig verlieren oder vollständig aus dem Stande eines Wiedergeborenen heraustreten, ebenso aber auch das Verlorene jederzeit durch Buße und Glaube wiedergewinnen kann. Hiemit ist thatsächlich die Möglichkeit einer mehrmaligen Wiedergeburt für ein und dasselbe Subject behauptet. Wie man sich trotzdem die Aneignung eines in ganz entgegengesetztem Sinne lautenden Satzes möglich machte, ersieht man aus der Reproduction des fraglichen augustinischen Ge-

[1]) Vgl. Chemnitz, Examen Conc. Trid. ed. Preuss, p. 278; Gerhard IV, 216; Dannhauer, Mysteriosophia, p. 368; Hollaz, Exam. theol. acroam., p. 1100.

dankens bei **Chemnitz** a. a. O., wo es heißt: „semel nascimur, semel renascimur; qui vero peccatis vel infirmantur, **vel moriuntur**, illi vel sanantur, vel **resuscitantur**." Offenbar aber läuft es hier nur auf eine verschiedene **Benennung** hinaus, wenn man es vorzieht, die Bekehrung des der gratia regenerationis wieder verlustig Gegangenen statt als wiederholte geistige Geburt vielmehr als eine Wiedererweckung aus dem geistigen Tode zu bezeichnen; denn der Hergang selber, um den es sich handelt, ist ohne Frage dem der [erstmaligen] Wiedergeburt wesentlich gleichartig gedacht. Zwar wird man vielleicht darauf Gewicht legen, daß jene Wiederweckung nicht durch die Taufe, sondern durch das Wort geschehen soll und ohnehin zwischen ihr und der durch die Taufe in den **Kindern** gewirkten Wiedergeburt bestimmte Unterschiede angenommen werden. Da indessen die ursprüngliche regeneratio sich ebensowol bei Erwachsenen wie bei Kindern vollziehen kann und in diesem Falle dann nach der einstimmigen Lehre der älteren lutherischen Theologie ebenfalls durch das Gnadenmittel des Wortes gewirkt wird, so ist klar, daß aus den angeführten Thatsachen ein wirklicher sachlicher Unterschied zwischen ihr und dem als Wiedererweckung aus dem geistlichen Tode Bezeichneten sich nicht gewinnen läßt. Irgend welche dogmatische Bedeutung wird man hienach der Aneignung jenes augustinischen Satzes seitens der älteren lutherischen Theologie nicht beimessen dürfen; keinesfalls wenigstens läßt sich darauf die Annahme gründen, daß die letztere die Wiedergeburt als eine auch in den persönlich dem Christentume Entfremdeten verharrende Potenz gedacht habe. Freilich, wenn **Kahnis** in einem älteren Werke [1]) es als Sprachgebrauch des **Pietismus** bezeichnet, nur den lebendig Gläubigen wiedergeboren zu nennen, so sollte man meinen, es könne gar kein Zweifel darüber bestehen, daß innerhalb der eigentlichen lutherischen Orthodoxie eine wesentlich andere Fassung des fraglichen Begriffes die herkömmliche sei. In der That ist auch in dem Verlaufe der pietistischen Bewegung auf gegnerischer Seite die Behauptung laut geworden, daß es einer besonderen Erleuchtung durch den

---

1) Die Lehre vom Abendmahl, S. 432. 433.

heiligen Geist zum theologischen Studium schon aus dem Grunde nicht bedürfe, weil jeder studiosus theologiae vermöge der Taufe und des Gehörs des göttlichen Wortes ein Wiedergeborener sei und, wenn er diese Wiedergeburt nicht durch sein Leben bezeuge, dies ihn zwar an seiner Seligkeit, aber nicht am theologischen Studium hindere [1]). Ich finde indessen bei den eigentlichen Hauptvertretern der altlutherischen Dogmatik, soweit meine Kenntnis reicht, nirgends eine dem entsprechende Fassung des Begriffes der Wiedergeburt, im Gegentheil durchgängig solche Bestimmungen, welche zu dem Urtheile berechtigen, daß jener angeblich pietistische Sprachgebrauch ganz ebenso auch der der älteren lutherischen Orthodoxie sei — vorausgesetzt nämlich, daß man unter dem „lebendigen" Glauben eben nur überhaupt den wirklich religiösen Glauben im Unterschiede von dem bloßen verstandesmäßigen oder auf äußere Auctorität gegründeten Fürwahrhalten, nicht aber ein bestimmtes Maß von Wärme und Kräftigkeit des ersteren versteht [2]).

---

[1]) Schmid, Geschichte des Pietismus, S. 76.

[2]) Hiemit befinde ich mich freilich auch mit Dorner (Geschichte d. protest. Theol., S. 577) in Widerspruch, welcher gleichfalls die orthodoxe Lehre, wenigstens in ihrer ausgebildetsten Gestalt, die Wiedergeburt in die Herstellung des liberum arbitrium oder des bloßen Vermögens zu glauben setzen und als solche von der conversio als der wirklichen Leistung von Reue und Glauben unterscheiden läßt. Wenn indessen als Gewährsmann hiefür von ihm Hollaz angeführt wird, so muß ich bekennen, daß ich eine Berechtigung dazu in keiner Weise zu entdecken vermag. Denn Hollaz läßt nicht nur die regeneratio auf die conversio folgen (was freilich mit seiner eigentümlichen Beschränkung des letzteren Begriffes zusammenhängt), sondern er bestimmt dieselbe auch ausdrücklich als fidei donatio (Ex. th. acr., p. 876. 882. 892); und wenn er sie daneben auch als Mittheilung von vires credendi beschreibt (p. 882. 884), so verwehren es seine sonstigen Aeußerungen bestimmt, auf diese letztere Bezeichnung das Recht einer Abschwächung der ersteren in dem fraglichen Sinne zu gründen. Einmal nämlich setzt er die Begriffe des renatus und des credens direct einander gleich (p. 882. 892) und definirt gelegentlich die regeneratio als translatio in statum vivae fidei (p. 876); sodann aber begegnet man bei ihm der mit der Auffassung der Wiedergeburt als Ertheilung der bloßen Kraft oder Fähigkeit zu glauben offenbar nicht verträglichen Erklärung, daß dieselbe wol ordine

Auch so noch könnte man nun freilich die von der Frage nach dem Begriffe der regeneratio unabhängige Thatsache, daß nach der

---

naturae, aber nicht ordine temporis der Rechtfertigung vorangehe, vielmehr die letztere in demselben Moment eintrete, in welchem dem Sünder der Glaube an Christus zu Theil werde (p. 890). Mit Hollaz, bei welchem man allenfalls schon an ein Sichgeltendmachen pietistischer Einflüsse denken könnte, stimmt in der fraglichen Beziehung auch der Theologe vollkommen überein, welchen man nicht selten als den Höhepunkt orthodox lutherischer Scholastik bezeichnet. Zwar stellt Quenstedt die regeneratio der conversio voran und definirt die erstere noch ausdrücklicher als collatio virium credendi; aber daneben ist ihm dieselbe fidei salvificae largitio (Syst. II, 691) und finden sich Erklärungen, wie daß die vivificatio in dem Augenblicke geschehe, in welchem der Glaube in uns entzündet werde und Christus, die wahre Sonne der Gerechtigkeit, in unseren Herzen aufgehe (ibid.), oder daß die regeneratio geschehe per veram fidem (p. 693) und den Menschen aus einem Ungläubigen zu einem Gläubigen mache (p. 688) — er spricht daher auch von einer continuatio der Wiedergeburt, quae consistit in fidei in regenito excitatae confirmatione, conservatione et adauctione (p. 692). Ganz ähnlich erklärt sich auch Baier (Compend. theol. posit. ed. 5, Jenae 1704, p. 663 sqq.). Hienach fällt offenbar die Wiedergeburt mit der Bekehrung wesentlich zusammen, und wenn es dennoch bei den späteren orthodoxen Dogmatikern herkömmlich geworden ist, beide Begriffe gesondert zu behandeln, so wollen sie damit, wie Schmid (D. Dogmatik d. ev.-luth. Kirche 5. Aufl., S. 386 f.) richtig bemerkt, „mehr nur zwei Seiten eines und desselben Begriffes hervorheben, als daß sie dieselben streng von einander scheiden". In der That werden auch in bestimmtem Sinne regeneratio und conversio für Synonyma erklärt; auf der anderen Seite freilich setzt die Bemerkung, daß die erstere sowol von Kindern wie von Erwachsenen, die letztere dagegen nur von Erwachsenen ausgesagt werden könne (Quenstedt II, 687; Baier p. 728; Hollaz p. 855. 877), offenbar irgend welche sachliche Unterscheidung beider Begriffe voraus. Ohne Zweifel ist jene Bemerkung lediglich durch das Bedenken veranlaßt, bei Kindern, in welchen die Vernunftthätigkeit sich überall noch nicht entwickelt hat, von einer „Bekehrung" zu reden, während der Ausdruck „Wiedergeburt", weil er nicht ebenso die Vorstellung einer bereits vorhandenen positiven Willensrichtung in sich schließt, auch bei ihnen zur Bezeichnung des fraglichen Vorganges geeignet schien. Allein auch nur eben dies wird sich, alles zusammengenommen, sagen lassen, daß die conversio eine besondere, nämlich die bei Erwachsenen gegebene Form der regeneratio, diese also der weitere Begriff sei, dem

älteren Dogmatik dem Menschen von der Taufe her gewisse, bei der Bekehrung wirksam werdende Kräfte verbleiben, als einen Be-

---

sich jener ersteren unterordnet. Welch ein wesentlich anderes Verhältniß, als welches die neulutherische Doctrin zwischen Bekehrung und Wiedergeburt anzunehmen pflegt! (Der wohl hervorgehobene weitere Unterschied, daß nämlich die regeneratio durch Taufe oder Wort, die conversio dagegen allein durch das letztere gewirkt werde, ist nur die einfache Consequenz des eben besprochenen. Es liegt dabei offenbar die — anderweitig direct ausgesprochene — Anschauung zu Grunde, daß bei den Erwachsenen der Glaube, welcher seinerseits Princip der Wiedergeburt ist, nicht erst durch die Taufe erzeugt werde, sondern vielmehr für den Vollzug dieser als bereits vorhanden vorauszusetzen sei, so daß für sie ebenso das Wort das specifische Mittel der Wiedergeburt ist, wie für die Kinder die Taufe.) — Bekanntlich schwankt nun allerdings in der älteren lutherischen Lehrbildung der Sprachgebrauch hinsichtlich des mit dem Worte regeneratio Bezeichneten und constatirt schon die Concordienformel (p. 686 Hase) eine dreifache Verwendung des fraglichen Terminus, indem sie bemerkt, daß unter demselben einmal die Sündenvergebung (oder Rechtfertigung) zusammen mit der aus derselben folgenden Erneuerung (renovatio = sanctificatio), weiter aber auch entweder diese oder jene ausschließlich verstanden werde. Hievon weicht die von Baier (Comp. p. 664) gegebene Zusammenstellung insofern ab, als sie neben den letzteren beiden Fassungen eine weiteste nennt, nach welcher die regeneratio sowol die conversio als auch die justificatio und renovatio unter sich begreift, während Baier seinerseits (wie auch Quenstedt und Hollaz) speciell die donatio fidei (conversio) darunter versteht, Gerhard aber zu der letzteren wieder, mit Ausschluß der renovatio, die Sündenvergebung oder Rechtfertigung hinzufügt (Loci IV, 313). Es ergibt sich somit folgende Tabelle verschiedener Bestimmungen des fraglichen Begriffes:

1.	conversio (fidei donatio)	justificatio	renovatio.
2.	fidei donatio (conversio)	justificatio	— — —
3.	— — — — — — —	justificatio	renovatio.
4.	fidei donatio (conversio)	— — —	— — —
5.	— — — — — — —	justificatio	— — —
6.	— — — — — — —	— — —	renovatio.

Man sieht, daß hiemit alle Möglichkeiten innerhalb eines bestimmten Rahmens erschöpft sind. Keine dieser verschiedenen Fassungen indessen geht nach rückwärts über die actuelle Erweckung der fides salvifica hinaus, alle also kommen darin überein, daß nur bei Vorhandensein des rechtfertigenden Glaubens jemand als wiedergeboren bezeichnet werden

weis für das wirkliche Vorhandensein einer Anschauung wie der oben charakterisirten geltend machen. Allein hier darf wieder ein

---

könne. — Anders freilich liegt es scheinbar in einer Stelle der Concordienformel, in welcher es heißt: „Ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos. Cum enim, juxta Pauli doctrinam [Gal. 3, 27], omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint et revera sint renati, habent illi jam liberatum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Chr. testatur. Unde etiam non modo verbum dei audiunt, verum etiam, licet non sine multa infirmitate, eidem assentiri illudque fide amplecti possunt." (F. C. p. 675.) Hier wird nicht nur von allen Getauften im Unterschiede von den Nichtgetauften gesagt, daß sie wirklich wiedergeboren seien und Christum angezogen haben, sondern auch als Folge davon das arbitrium liberatum oder das Vermögen, das Wort Gottes im Glauben anzunehmen, hervorgehoben; es scheint mithin hier die Wiedergeburt allerdings ganz in jenem früher bezeichneten Sinne gedacht zu sein. In ähnlicher Weise behaupten auch die Sächsischen Visitationsartikel v. J. 1592, art. III, 2: „Omnes qui in Christum Jesum baptizati sunt, in mortem ejus baptizati sunt et per baptismum cum ipso in mortem ejus consepulti sunt et Christum induerunt" (Libri symbol. ed. Hase p. 863). Indessen zunächst darf nicht außeracht gelassen werden, daß die orthodoxe Dogmatik eine Auffassung von Gal. 3, 27, wie sie Münchmeyer mit großem Nachdrucke geltend gemacht hat, ausdrücklich ablehnt (vgl. Hutter, Loci, p. 666), ja auf jene Stelle gerade zu dem Zwecke Bezug nimmt, um daraus den wirklichen Glauben der getauften Kinder zu beweisen (Quenstedt, Syst. II, 1095. 1143), indem sie dabei von dem Axiom ausgeht: Chr. non induimus nisi per fidem (ib. p. 1095). Ebenso verdient bemerkt zu werden, daß Hutter über eine nach seiner Wiedergabe wenigstens den Münchmeyer'schen Sätzen auffallend ähnliche Theorie Hubers urtheilt, dieselbe bestehe aus mehr Absurditäten und Unrichtigkeiten als Worten (l. l. p. 667). Wie wenig ferner die Hervorhebung der Fähigkeit zu glauben an sich bereits eine Sicherheit dafür gewährt, daß an einen von der Mittheilung des Glaubens selber unterschiedenen Effect gedacht sei, hat schon das über Quenstedt und Hollaz Bemerkte zeigen können; aber auch die Concordienformel selber bietet dafür deutliche Belege. So wird z. B. p. 679 die conversio als eine solche Veränderung in Verstand, Herz und Willen des Menschen definirt, qua homo potest gratiam oblatam apprehendere, während doch die sonstigen Aeußerungen des Bekenntnisses es außer allen Zweifel setzen, daß die Bekehrung von demselben als Wirkung des actuellen Glaubens gedacht werde (vgl. darüber meine Habilitationsschrift: Form.

Umstand nicht außeracht gelassen werden, der es verwehrt, die fragliche Annahme mit ähnlich lautenden Sätzen neuerer lutherischer Theologen zu identificiren. Wenn Calov von der als conversio secunda bezeichneten Bekehrung eines Getauften sagt, daß in ihr homo, quia renatus est, etsi prolapsus in peccatum mortale gratia divina exciderit, nonnullas tum intellectus tum voluntatis adhuc vires habet ex regenerationis sacramento reliquas [1]), so sind diese Kräfte eben als bloße Ueberbleibsel oder Trümmer eines anfänglichen volleren Besitzes, nämlich der ursprünglich durch die Taufe gewirkten eigentlichen Wiedergeburt vorgestellt. Davon aber ist wieder die nothwendige Consequenz, daß dieselben auch nur bei solchen angenommen werden können, bei welchen einmal eine wirkliche Wiedergeburt stattgefunden hat, wie dies die orthodoxe Dogmatik allerdings von allen als Kinder Getauften behauptet, während Erwachsene, welche ohne die nothwendigen innerlichen Voraussetzungen die Taufe empfangen, nach ihr

---

Conc. de libero arbitrio doctrina etc. Gott. 1868, p. 28 sqq.). In der That findet sich p. 659 die durch die Taufe gewirkte „Wiedergeburt" dahin bestimmt, daß Gott veram dei agnitionem et fidem in cordibus nostris accendit atque operatus est; und daß auch an unserer Stelle dieselbe nicht anders verstanden sei, wird in unzweideutiger Weise durch die unmittelbar daran sich anschließenden Ausführungen (p. 675 sq) bewiesen. Was ferner den angeführten Satz der Visitationsartikel anlangt, so erhält derselbe eine Erläuterung in gleichem Sinne durch die ihm correspondirende Verwerfung der calvinistischen These, non omnes, qui aqua baptizantur, consequi eo ipso gratiam Chr. aut donum fidei, sed tantum electos (Libr. symb., p. 866). Bei dieser Sachlage wird man die Uneingeschränktheit, mit welcher an den beiden angeführten Stellen von allen Getauften die Wiedergeburt oder das Christum-angezogen-haben behauptet wird, sich nur daraus erklären können, daß dabei nur die Kindertaufe als das innerhalb der christlichen Gemeinschaft Gewöhnliche in's Auge gefaßt, der mögliche Fall also, daß ein Erwachsener ohne die erforderliche innerliche Disposition getauft werde, ganz außer Rechnung gelassen sei. Ohnehin will die letztere Aussage offenbar nur als Gegensatz gegen die Lehre verstanden sein, daß die Mittheilung göttlicher Gnade in der Taufe sich auf die Erwählten beschränke.

[1]) Luthardt, Die Lehre vom freien Willen in seinem Verhältnis zur Gnade, S. 274.

durch dieselbe nicht wiedergeboren werden [1]). Eine Erläuterung der Annahme, daß auch auf die Heuchler in der Taufe der Geist Gottes ausgegossen werde, läßt sich mithin aus dem eben besprochenen Satze nicht gewinnen. Ueberhaupt darf gesagt werden, daß es in der älteren Dogmatik an allen Voraussetzungen fehlt, welche dem Gedanken eines wirklichen Eingehens des heiligen Geistes in den Menschen beim Mangel der erforderten innerlichen Disposition des letzteren einen auch nur scheinbaren Inhalt zu geben vermöchten, und es wird daher der Zweifel erlaubt sein, ob dieselbe ein solches Eingehen wirklich habe behaupten wollen. Denn es fragt sich selbst, ob jener Gedanke in der That eine nothwendige Consequenz der Betrachtung des heiligen Geistes als materia coelestis der Taufe sei. Bekanntlich ist es ein für die lutherische Abendmahlslehre durchaus charakteristischer Satz, daß nicht nur die irdische Materie, sondern auch die himmlische durch das bestimmte körperliche Organ empfangen werde; und ein Gleiches muß consequenterweise auch hinsichtlich der Taufe gelten, so lange wirklich die Analogie mit dem Abendmahle festgehalten werden soll. Es wird also in dem nämlichen Sinne, in welchem nach lutherischer Lehre der Leib des Herrn in den Mund des Genießenden eingeht, auch zu sagen sein, daß in, mit und unter dem Taufwasser der heilige Geist oder die Trinität auf die Hirnschale des Täuflings ausgegossen oder mit derselben in Berührung gebracht werde. Freilich eine Vorstellung, welche im Ernste zu vollziehen selbst der realistisch gestimmtesten Gläubigkeit schwer fallen dürfte! Dennoch ist thatsächlich die altlutherische Dogmatik vor derselben nicht zurückgeschreckt [2]), und nur unter ihrer Voraussetzung erscheint es überhaupt möglich, den Gedanken einer wirklichen Exhibirung des heiligen Geistes auch an den heuchlerischen Empfänger der Taufe mit den übrigen Sätzen der orthodoxen Glaubenslehre zu vereinigen.

---

[1]) Vgl. z. B. Hollaz, p. 1100 sq.: „Quamvis Deus intendat omnes baptizatos regenerare, ob malitiosam tamen repugnantiam hominum adultorum evenit, ut non omnes actu regenerentur."

[2]) Vgl. Gerhard V, 175: „In baptismo adest Spiritus s. et aqua; sed aliter adspergitur corpus aqua, aliter Spiritu sancto."

Wie nämlich nach lutherischer Lehre die Unwürdigen nur mündlich, nicht aber zugleich geistig den Leib des Herrn genießen, so findet hienach bei den Heuchlern u. s. w. auch nur ein leiblicher Empfang des heiligen Geistes in der Taufe statt, und zwar wird dieser wieder in demselben Maße, in welchem das sinnliche Element der Taufe — hierin von dem des Abendmahls sich unterscheidend — dem Leibe des Empfängers äußerlich bleibt, ebenfalls nur als ein äußerliches Berührtwerden, nicht als ein eigentliches Insichaufnehmen gedacht werden können. Der Geist tritt wol reell an den Menschen heran, aber geht nicht in ihn ein, so wenig wie das Wasser, welches den Leib benetzt, eigentlich in denselben eingeht [1]). Ich glaube in der That nicht zu irren, wenn ich dies als die dem besprochenen Satze, daß nämlich auch die Heuchler in der Taufe mit dem heiligen Geiste übergossen würden, zu Grunde liegende Vorstellung bezeichne; und jedenfalls ist die Zumuthung, den Gedanken eines äußerlichen, leiblichen Berührtwerdens durch den göttlichen Geist zu vollziehen, keine viel stärkere als die, sich den letzteren oder die Gottheit überhaupt substantiell mit etwas stofflichem vereinigt zu denken, wie dies genau genommen doch der Sinn jener Theorie von einer materia coelestis der Taufe ist. Bestätigt finde ich die vertretene Auffassung noch durch folgendes. Die oben erwähnte allgemeine Definition des Sacramentes läßt nämlich die Exhibirung der unter dem sinnlichen Elemente mitgetheilten res coelestis geschehen ad offerendam omnibus hominibus et conferendam credentibus atque obsignandam gratiam evangelicam [2]); hier ist also als nächster und unmittelbarer Zweck die Anbietung des Heiles gedacht, welche erst durch Vermittlung des sie annehmenden Glaubens zur wirklichen Ertheilung desselben wird. Diese Vorstellung erscheint nun beim Abendmahl zulässig, sofern sich dem Empfange des

---

[1]) Dies muß betont werden, damit man den Gedanken eines leiblichen Empfanges der der Taufe eigentümlichen res coelestis nicht sofort in den neuerdings mehrfach beliebten einer realen Durchdringung und Heiligung der „Naturseite" des Menschen durch den göttlichen Geist ausdeute.

[2]) Hollaz, p. 1053; vgl. Gerhard IV, 219; Quenstedt II, 1037.

Leibes und Blutes Christi ohne Schwierigkeit eine wesentlich declarative Bedeutung beimessen läßt; ganz anders dagegen steht es bei der Taufe, sobald man hier eine Mittheilung des heiligen Geistes oder der Trinität im Sinne einer wirklichen innerlichen Verbindung derselben mit dem Täuflinge behauptet. Denn die letztere kann offenbar ihrer Natur nach gar nicht unter den Gesichtspunkt einer bloßen Manifestation gestellt werden, besagt offenbar schon mehr als das bloße Anerbieten der Gnade; es würde also hier ein auffälliges Misverhältnis zwischen Mittel und Zweck hervortreten [1]). Die Ungleichheit, welche in dieser Beziehung zwischen dem beidemale als materia coelestis Bezeichneten stattfindet, kann nur dadurch compensirt werden, daß man in dem letzteren Falle die Art der Mittheilung als eine in demselben Maße äußerlichere faßt, in welchem das Mitgetheilte an sich selber das Bedeutungsvollere ist. Nach allem diesen erweist sich die Aussage, daß auch im Falle des Unglaubens u. s. w. dem Empfänger der Taufe der heilige Geist exhibirt werde, als eine lediglich durch die Theorie von einer materia coelestis des Sacramentes abgenöthigte und im übrigen eines zu Grunde liegenden sachlichen Interesses völlig entbehrende Behauptung. Denn das praktische Ergebnis ist dabei im Grunde gar kein anderes, als es sein würde, wenn man für den angegebenen Fall irgend welche Mittheilung des Geistes einfach leugnete. Insofern kann also gesagt werden, daß mit der Schwierigkeit, sich jenen Gedanken verständlich zu machen, seine thatsächliche dogmatische Harmlosigkeit gleichen Schritt halte. Uebrigens aber ist es ein bedeutsamer Beleg für die (allerdings sehr erklärliche) Unsicherheit, mit welcher die orthodoxe Dogmatik in diesem ganzen Vorstellungskreise sich bewegt, wenn J. Ben. Carpzov an einer Stelle von der Trinität sagt, sie sei die materia sese uniens cum aqua, qua mediante offert sese omnibus baptisatis et credentibus etiam exhibetur ac confertur [2]). Indem hier nämlich zunächst und unmittelbar nur eine Selbstanbietung der Trinität behauptet wird, ist damit

[1]) Vgl. auch Jul. Müller, Die evangelische Union, S. 303.

[2]) Isagoge in libros eccles. Luther. symbol., p. 858.

thatsächlich der durch die Bezeichnung derselben als materia coelestis der Taufe angezeigte Gesichtspunkt sogleich wieder aufgegeben, oder aber auf eine dem Abendmahlsdogma entsprechende Verwendung dieses Begriffes Verzicht geleistet. Auch darf noch einmal an die Uneinigkeit der alten Dogmatiker darüber, was als die materia coelestis der Taufe zu betrachten sei, erinnert werden. Denn wenn man bemerkt hat, daß sich die verschiedenen aufgestellten Bestimmungen einander gar nicht ausschlössen, so ist dies nur insoweit richtig, als bei denselben nur an eine Gegenwart nach Seiten der Kraft oder Wirkung gedacht wird; soll es sich dagegen in Analogie mit der Abendmahlslehre um eine substantielle Verbindung handeln, so verhalten sie sich allerdings als wirkliche Differenzen zu einander. Wird doch bei Abendmahl nach lutherischer Lehrfassung sicher niemand daran denken, daß allenfalls auch statt des Leibes und Blutes Christi etwas anderes als himmlische Materie des Sacramentes genannt werden könne; hält man also bei der Taufe verschiedene Bezeichnungen der letzteren für zulässig und berechtigt, so ist dies nur ein deutlicher Beweis dafür, daß das in Frage kommende Verhältnis hier thatsächlich wesentlich anders gedacht ist, wie dort. Ohnehin ist das besprochene Theorem bekanntlich nicht nur der ursprünglichen Lehrweise fremd, sondern auch in späterer Zeit von unbezweifelt rechtgläubigen Theologen wie Musäus und Baier ausdrücklich abgelehnt worden. „Aliud est", sagt mit Recht der letztere [1]), „Spir. s. et aquam aut S. Trinitatem et aquam conjungi in baptismo ut causas efficientes subordinatas, principalem et instrumentalem, una indivisa operatione operantes et producentes eundem effectum, aliud est, conjungi ut duplicem materiam, ex qua oriatur una completa materia baptismi." Ich bezweifle aber auch nicht, daß die erstere der beiden hier unterschiedenen Fassungen den eigentlichen Sinn oder Gehalt des lutherischen Dogma in völlig erschöpfender Weise ausdrückt.

Folgenreicher als der bisher besprochene Punkt scheint ein anderer Umstand zu sein. Ein bedeutsamer Unterschied zwischen beiden

---

1) Compend. theol. positiv., p. 883.

Sacramenten liegt nämlich jedenfalls darin, daß, während das Abendmahl eine beliebig oft zu wiederholende Handlung ist, der rite vollzogenen Taufe nach allgemein kirchlichem, auch von dem Protestantismus stets festgehaltenem Grundsatze die Bedeutung eines ein- für allemal gültigen und in diesem Sinne unwiederholbaren Actes zukommt. Dieser Unterschied motivirt sich zwar zunächst ohne Schwierigkeit aus dem der letzteren eigentümlichen Charakter der Initiation, wogegen das Abendmahl als das Sacrament der Nährung oder Befestigung des bereits bestehenden christlichen Lebens gilt; er wird indessen nothwendig problematisch, sobald auf solche Fälle reflectirt wird, in welchen die nothwendigen subjectiven Voraussetzungen auf Seiten des Täuflings entweder von vorn herein gefehlt oder doch in der Folgezeit aufgehört haben vorhanden zu sein. Schneckenburger macht einmal die beiläufige Bemerkung, daß, wenn vonseiten der Reformirten die Wiederholung der Taufe verworfen werde, quod gratia salutaris vel regeneratio sit inamissibilis, man bei den Lutheranern (sofern diese die Verlierbarkeit der Wiedergeburt behaupten) die Nothwendigkeit der Wiederholung erwarten könne. Dennoch werde die Taufgnade als eine über das ganze Leben sich erstreckende betrachtet, welche nur der subjectiven Auffrischung durch neue Buße bedürfe, und es bleibe somit für das Subject „eine gewisse unzerstörbare Einheit der in der Taufe conferirten Gnadenwirkung auch über die Dauer des Abfalls“, nur daß dieselbe nicht „eine Einheit subjectiver Continuität der Lebensmomente“ sei [1]). Darnach scheint allerdings hier ein unzweifelhafter Berührungspunkt mit der besprochenen neulutherischen Doctrin vorzuliegen, wie denn auch Münchmeyer seinerseits ein ganz besonderes Gewicht auf jenen kirchlichen Grundsatz legt und in ihm einen thatsächlichen Ausdruck der Anschauung findet, daß der Getaufte rein als solcher, ganz unabhängig von seiner subjectiven Beschaffenheit, in ein specifisches Verhältnis der Zugehörigkeit zu Christus eingetreten sei. Wirklich kommt es streng genommen auf diesen letzteren Gedanken hinaus, wenn die ältere Dogmatik die behauptete Nichtwiederholbarkeit der Taufe in erster Linie durch

[1]) Vergleichende Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs II, 104.

die Berufung darauf begründet, daß der in der Taufe geschlossene Bund (foedus oder pactum) auf Seiten Gottes unerschütterlich bestehen bleibe, auch wenn der Mensch seinerseits sich von demselben abwende, — ein Sachverhalt, welchen Gerhard durch die Analogie des Falles erläutert, daß ein Ehemann seine der Untreue überführte Gattin nicht verstoße und es demgemäß sich für diese auch nur um die Rückkehr zu dem noch in Gültigkeit bestehenden ehelichen Bunde, nicht aber um ein neues Eingehen desselben handeln könne [1]). Denn hierin, vor allem in dem angeführten Vergleiche, liegt im Grunde allerdings ausgesprochen, daß der Getaufte als solcher, auch wenn er völlig abgefallen sei, wesentlich anders zu Gott stehe als der in subjectiver Hinsicht ebenso beschaffene Ungetaufte. Und da der kirchliche Grundsatz, die einmal vollzogene Taufe dürfe nicht wiederholt werden, ausdrücklich auch für den Fall geltend gemacht wird, daß das Sacrament von vorn herein ohne Buße und Glauben empfangen worden ist, so muß consequenterweise nicht nur der Fortbestand, sondern auch der Eintritt jenes Bundes Gottes mit dem Menschen als von dem Verhalten des letzteren unabhängig gedacht werden. Der Taufe würde sonach eine lediglich an den Vollzug der Handlung selber geknüpfte und deshalb bedingungslose Wirkung, wenn nicht auf den Zustand des Empfängers, doch jedenfalls auf das Verhältnis Gottes zu demselben zugeschrieben sein.

Es kann nun indessen keinem Zweifel unterliegen, daß der Durchführung dieses Gedankens von den sonstigen Voraussetzungen der altorthodoxen Dogmatik selber die ernstlichsten Schwierigkeiten begegnen. Unbedingt ausgeschlossen erscheint zunächst die Meinung, daß der Getaufte auch bei völliger Unbußfertigkeit und decidirtem Unglauben sich in einem positiven Gnadenverhältnisse befinde — eine Annahme, welcher ohnehin die ausdrückliche Anerkennung entgegensteht, daß der Abgefallene mit seinem Glauben auch der gratia baptismi verlustig gegangen sei [2]). Thatsächlich wird denn auch

---

[1]) Loci IV, 337.

[2]) Chemnitz, Exam. Conc. Trid., p. 277: „Neque vero sensus est neminem per quaecunque peccata posse amittere gratiam bap-

die Behauptung einer unter allen Umständen bleibenden Kraft und Gültigkeit des von Gott in der Taufe eingegangenen Bundes nach einer anderen Richtung hin geltend gemacht. Was nämlich die ältere Theologie aus derselben ableitet, ist nur die Bereitwilligkeit Gottes, jederzeit, unter Voraussetzung von Buße und Glauben, dem Menschen seine Gnade zuzuwenden, oder die für den Getauften vorhandene Möglichkeit, sich dieselbe jederzeit durch Erfüllung der gottgeordneten Bedingungen anzueignen [1]). In diesem Sinne heißt es z. B., daß Gott intuitu foederis baptismalis dem bußfertigen Sünder die Sünde vergebe [2]), oder daß, so oft die Gefallenen sich zu Christus bekehren, das Wesen und die Kraft jenes Bundes sich zur Versöhnung des Menschen mit Gott wirksam erweise [3]). Nicht also den thatsächlichen Besitz der göttlichen Gnade, wohl aber das Anrecht auf die Erwerbung derselben oder den stets offenen Zutritt zu ihr gewährt die Taufe in bedingungsloser Weise, und hierauf würde demnach auch der von Gott in derselben eingegangene „Bund" zu beziehen sein, dessen von dem Verhalten des Menschen unabhängiges Fortbestehen die ältere Dogmatik behauptet. Ich bezweifle indessen, daß man bei Hervorkehrung dieses auch von neueren lutherischen Theologen [4]) ausgesprochenen Gedankens sich immer auch die eigentliche Tragweite desselben völlig klar gemacht hat. Denn daß infolge oder vermöge des Taufbundes Gott dem sich zu ihm Bekehrenden seine Gnade zuwende, hat einen wirklichen Sinn nur, wenn damit gesagt sein soll, daß der Nichtgetaufte, wenn er bußfertig und gläubig die Vergebung seiner Sünde suche, nicht ebenso gewiß sein dürfe, von Gott angenommen zu werden.

---

tismi. Docemus enim, si illi, qui conversi fuerant, admittant actiones contra conscientiam, ipsos una cum fide a se excutere gratiam et Spir. sanctum."

1) Gerhard IV, 299: „Vi foederis semel facti, quod ex parte dei semper est ratum ac ἀμεταμέλητον, deus gratiam suam baptizato promptam atque obviam exponit, ad quam per poenitentiam ipsis baptizatis perpetuo patet aditus."

2) Hollaz, p. 1097.

3) Hutter, p. 754.

4) Vgl. z. B. Thomasius, Christi Person u. Werk (1. Aufl.) III, 2. S. 9.

Nun darf indessen glücklicherweise von der wirklichen Behauptung eines solchen göttlichen Nepotismus wenigstens die altlutherische Dogmatik freigesprochen werden. Denn dieselbe lehrt durchgehend und auf das bestimmteste, daß jeder durch das Wort des Evangeliums zu Buße und Glauben Gebrachte, möge er getauft oder nicht getauft sein, damit auch die Rechtfertigung und Gotteskindschaft erlange, so daß die hinzutretende Taufe den Besitz dieser Güter nur bestätige und besiegele, nicht aber denselben erst verleihe oder ermögliche. Eine Folge aber, welche ebensowohl bei dem Nichtbestehen wie bei dem Bestehen einer bestimmten Thatsache eintritt, kann offenbar auch in dem letzteren Falle nicht wesentlich durch dieselbe bedingt oder vermittelt sein; der Getaufte, welcher sich sagen muß, daß, auch wenn er nicht getauft wäre, sein bußfertiger Glaube das Heil gewinnen würde, kann seine Gewißheit, von Gott angenommen zu werden, consequenterweise auch nicht auf den an ihm geschehenen Vollzug des Sacramentes in dem Sinne gründen, daß dieser irgendwie als jene Annahme bewirkend oder mit anderen Worten als ein eigentliches Motiv für Gott selber gedacht wäre. Auch die angegebene Fassung ergibt demnach keinen Gedanken, der sich mit den anderweitigen Aussagen des orthodoxen Systems in Einklang setzen ließe.

Scheint hienach nur die Anerkennung eines thatsächlich vorliegenden Widerspruches übrig zu bleiben, so läßt sich doch ohne Schwierigkeit der Punkt nachweisen, von welchem aus ein Verständnis der in Frage stehenden Lehre und damit zugleich eine wohlwollendere Beurtheilung derselben möglich wird. Bekanntlich ist — und dies will wohl im Auge behalten sein — reformatorischerseits die bleibende Kraft und Gültigkeit der einmal geschehenen Taufe nicht zuerst im Kampfe mit den Wiedertäufern, sondern im Gegensatze zu der von römischer Seite der Buße und dem Bußsacrament zugeschriebenen Bedeutung geltend gemacht worden; und zwar richtet sich hier die Polemik, wie gleichfalls bekannt, gewöhnlich gegen den von Hieronymus stammenden und zu stereotyper Verwendung gelangten Satz, daß die Buße für die durch Todsünden aus der göttlichen Gnade Gefallenen das „zweite Brett" (die secunda tabula) sei, auf welchem sie nach Zer-

trümmerung des Schiffes der Taufe aus dem Meere der Welt gerettet würden. Nicht das Schiff der Taufe oder des Taufbundes, so wird jener Anschauung entgegengehalten, sei in dem angenommenen Falle zertrümmert, sondern nur der Mensch habe sich aus demselben in das Meer gestürzt, und solle er daher gerettet werden, so bedürfe es nicht eines zweiten Brettes, sondern nur der Wiedergewinnung des verlassenen Schiffes, welches unversehrt auf den Wellen schwimme. Es hält nun nicht schwer, den eigentlichen Nerv des Gegensatzes, um den es sich hier handelt, zu erkennen. Die in der bekämpften Formel, wenigstens wie sie später gewöhnlich verwendet wurde, zum Ausdrucke gelangende Anschauung läuft nämlich offenbar darauf hinaus, daß der nach der Taufe Gefallene für die Rettung seiner Seele nicht an die gleichen Bedingungen gewiesen sei wie der Ungetaufte, und zwar so, daß, während bei dem Vollzuge der Taufe ausschließlich ein Wirken göttlicher Gnade anerkannt, für die Wiederannahme des Getauften ganz wesentlich mit die menschliche Leistung in das Auge gefaßt ist. Gilt dies auch zunächst von dem Wege der eigentlichen (subjectiven) Buße, welcher darum mit Vorliebe als ein harter und beschwerlicher geschildert wird, so findet es doch auch auf den leichteren und sichereren Weg der sacramentlichen Buße insofern eine Anwendung, als die Wirkung der priesterlichen Absolution nicht auf die zeitlichen Strafen ausgedehnt, sondern für die Aufhebung dieser das Eintreten besonderer Genugthuungen erfordert wird [1]). Es handelt sich hier mithin in erster Linie gar nicht um die Frage, ob das durch die Taufe eingeleitete Bundesverhältnis im Falle schwererer Versündigung als ein nur vonseiten des Menschen, oder aber als ein infolge davon auch vonseiten Gottes gelöstes zu betrachten und in diesem Sinne wiederherzustellen sei, sondern darum, ob die Wiederaufnahme des Menschen in die Gnadengemeinschaft unter denselben oder unter anderen Bedingungen erfolge wie der erste Eintritt in dieselbe. Demgemäß sehen wir auch in der That bei dem fraglichen Gegensatze das evangelische Interesse eben darauf gerichtet, die Identität der Heilsbedingungen in beiden Fällen oder voll-

---

[1]) Vgl. Plitt, Einleitung in die Augustana II, 338 ff.

ständiger ausgedrückt — sofern unter diesem Begriffe nicht nur die allgemeine Tendenz auf die Errettung des Sünders, sondern zugleich auch die göttliche Regel für die letztere verstanden wird — die unveränderliche Einheit des göttlichen Heilswillens festzustellen [1]). Hiemit aber fällt die Behauptung einer unerschütterlich bleibenden Kraft und Gültigkeit der einmal vollzogenen Taufe insofern zusammen, als dabei auf die in dieser und durch sie geschehene Verheißung zurückgegangen wird. So heißt es z. B. bei Luther: „Quare dum a peccatis resurgimus sive poenitemus, non facimus aliud quam quod ad baptismi virtutem et fidem, unde cecideramus, revertimur et ad promissionem tunc factam redimus, quam per peccatum deserueramus. Semper enim manet veritas promissionis semel factae, nos extenta manu susceptura reversos.“ [2]) Das eigentliche Wesen der Verheißung ist es ja nämlich, ein Ausdruck oder eine Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens zu sein. Hienach liegt die Bedeutung der Taufe in diesem Zusammenhange nicht sowol darin, daß sie eine Beziehung dieses Heilswillens auf den Einzelnen herstellt — ein an sich schon ganz unmöglicher Gedanke —, als vielmehr darin, daß sie denselben bezeugt oder verbürgt, und nur in dieser Richtung wird ihr mithin eine von dem menschlichen Verhalten unabhängige Kraft und Geltung zugeschrieben. Sehr klar drückt diesen Sinn Melanchthon aus, wenn er in einem aus dem

---

1) Sehr deutlich liegt dieser Gesichtspunkt z. B. bei Gerhard vor, wenn derselbe gegen Bellarmin schreibt: „Si intelligit [Bellarm.] gratis in baptismo ex opere operato remitti peccata, post baptismum vero nostris operibus et satisfactionibus eorum remissionem promerendam; dicimus, ut eadem est dei misericordia in baptismo et post baptismum remittentis peccata, ut idem est Christi meritum, propter quod deus peccata remittit, ut idem est verbum evangelii, in quo gratuitam peccatorum remissionem deus offert, exhibet et annuntiat, ita quoque ex parte nostra unum idemque esse medium, quo in baptismo et post baptismum remissionem peccatorum consequimur, videlicet fidem in Christum, cujus anteambulo contritio, pedissequa vero bona opera.“ (IV, 338).

2) De captivit. Babyl. Opp. Jen. II (1566), p. 271a.

Jahre 1528 stammenden und gegen die Anabaptisten gerichteten Aufsatze schreibt: „Quia baptizati sumus, gerimus notam, qua testatur Christus, se remittere peccata agentibus poenitentiam seu territis conscientiis, non secus ac si quotidie novo signo de coelo idem testaretur“ [1]), oder wenn er in der ersten Ausgabe seiner Loci die fragliche Anschauung mit classischer Kürze in den Satz zusammenfaßt: „sicut evangelium non amisimus alicubi lapsi, ita nec evangelii σφραγίδα, baptismum“ [2]). Aber auch spätere und zweifellosere Vertreter lutherischer Rechtgläubigkeit legen dafür das unzweideutigste Zeugnis ab. So erläutert Chemnitz die Behauptung einer auch über den Abfall des Menschen hinaus dauernden Gültigkeit des in der Taufe vonseiten Gottes eingegangenen Bundes durch die Erklärung: „Certe in poenitentia post quemcunque lapsum fides hoc quaerit, ut conscientia reconcilietur, idque propter mortem et resurrectionem Christi. Haec vero substantialia sunt in promissione baptismi, quae semel in baptismo ita nobis offertur et obsignatur, ut sit perpetuum sigillum et testimonium, nos admissos et receptos esse in communionem et participationem beneficiorum Christi et gratiae dei .... si promissionem fide apprehendamus et teneamus.“ [3]) Und ebenso heißt es bei Aegidius Hunnius: „In baptismo agitur hoc potissimum, ut deus voluntatem suam testificatam reddat; quae quia constans est nec mutatur, ob hoc ipsum baptismus repetitione eget nulla.“ [4])

Was also hienach als unzerstörbare Einheit auch über dem Abfall und Unglauben des Menschen beharrt, ist nicht sowol eine

---

1) Corp. Ref. I, 959. Vgl. auch die Aeußerung in der zweiten Ausarbeitung der Loci: „Cum baptizamur, velut scribitur haec promissio in nostris corporibus .... Ceterum ipsum signum non debet iterari, quia iteratio ceremoniae nihil prodesset et signum semel acceptum est perpetua nota et perpetuum testimonium.“ (C. R. XXI, 471.)

2) C. R. XXI, 216.

3) Ex. C. Tr. p. 277. Vgl. auch Gerhard IV, 341.

4) Ich entlehne das Citat aus Dannhauer, Myster., p. 367.

in der Taufe „conferirte Gnadenwirkung“, als vielmehr — wie gesagt — der ewige Heilswille Gottes über den Einzelnen, wie er sich in der Taufe bezeugt hat, an sich selber aber unabhängig von derselben besteht. So aufgefaßt läßt sich der bisher verhandelte Satz nicht nur ohne alle Schwierigkeit mit den sonstigen Bestimmungen des orthodoxen Systems vereinigen, sondern spricht auch ohne Zweifel eine werthvolle und für die evangelische Anschauung unaufgebbare Erkenntnis aus. Allerdings aber haben sich in dieser Beziehung die älteren lutherischen Theologen nicht von Unklarheiten frei gehalten, welche geeignet sind, den im Vorstehenden nachgewiesenen genuinen Sinn der in Frage kommenden Thesis zu verdunkeln. Von vorn herein wird man die Vorstellung eines in der Taufe von Gott eingegangenen **Bundes** als eine für den Gedanken, um den es sich hier im Grunde handelt, unangemessene, jedenfalls irreführende bezeichnen müssen. Ohne Zweifel nämlich ist jede eigentliche Bundschließung mehr als ein bloß declarativer Act und stellt ein bestimmtes vorher noch nicht vorhandenes Verhältnis her; die Anwendung dieses Begriffes auf die Taufe führt also streng genommen auf die Annahme einer erst mit ihr überall wirklich werdenden eigentümlichen Beziehung Gottes zu ihrem Empfänger. Thatsächlich indessen bietet sich für diese wenigstens in dem hier in Betracht kommenden Zusammenhange kein Raum. Zunächst nämlich ist der Gedanke, daß die Taufe überall erst den Einzelnen zum Gegenstande des göttlichen Gnadenwillens mache, nicht nur an sich unhaltbar, sondern auch durch die eigene Grundanschauung der lutherischen Theologie ausgeschlossen; denn sofern die letztere in dem Vollzuge des Sacramentes ganz wesentlich nicht ein menschliches Handeln, mit welchem eine Einwirkung auf Gott bezweckt wird, sondern ein, nur menschlich vermitteltes Thun Gottes selber erkennt, muß sie nothwendig in demselben den göttlichen Heilswillen, und zwar in seiner Beziehung auf den Einzelnen, bereits als voranliegenden Grund wirksam denken [1]). Soweit daher die Taufe ein Verhältnis Gottes

---

1) Es ist also mindestens sehr misverständlich, wenn **Luther** äußert: durch die Taufe, „wenn wir sie einmal empfahen, **sind wir gefaßt und**

zum Menschen nicht sowol bezeugen oder offenbaren als vielmehr erst setzen oder begründen soll, läßt sich dieses nur als eine [vollständige oder theilweise] Verwirklichung des in dem göttlichen Gnadenrathschluß Enthaltenen oder mit anderen Worten als ein actuelles Gnadenverhältnis fassen. Von einem solchen aber kann wieder, wie bereits erinnert wurde, nur im offenbarsten Widerspruche mit den sonstigen Annahmen der orthodoxen Dogmatik ein Nichtbedingtsein durch das menschliche Verhalten behauptet werden, wie es thatsächlich dem in der Taufe geschlossenen Bunde Gottes zukommen soll. Den Schlüssel für diese letztere Anschauung vermag bei dieser Sachlage offenbar nur die Beobachtung zu bieten, daß die ältere protestantische Theologie, in Anlehnung an den unbestimmteren Sprachgebrauch des Alten Testamentes, nicht selten den Begriff des foedus vollständig mit dem der promissio zusammenfallen läßt [1]). Auch so noch haftet freilich solchen Sätzen, wie daß Gott intuitu foederis baptismalis dem Reuigen seine Sünde vergebe, etwas unangemessenes an, sofern darnach die Verheißung als ein Motiv für Gott und dieser als durch ein einmal gegebenes Wort gebunden erscheint. Abstrahirt man hingegen von dieser stark vermenschlichenden Vorstellungsweise, welche als eine solche doch ohne Zweifel auch vom Standpunkte der älteren Orthodoxie aus beurtheilt werden muß, so bleibt offenbar nur der Gedanke zurück, daß die Unwandelbarkeit des ewigen göttlichen Heilswillens die bleibende Möglichkeit einer Gewinnung des Heiles oder die jederzeit unter bestimmten Voraussetzungen erfolgende Gewährung desselben verbürge. Schlimmer als solche im Grunde mehr formelle Unangemessenheiten ist der Umstand, daß die ältere Dogmatik von der durch die Taufe geschehenden Aufnahme in das foedus dei wieder in der Weise redet, daß sie dieselbe mit der Sündenvergebung, Verleihung der Gotteskindschaft u. s. w. auf eine Linie und dem

---

genommen in die Zahl derer, die da sollen selig werden" (Predigt von der Taufe 1535; WW., Erl. Ausg. XVI, 99).

1) Vgl. Calvin, Instit. christ. rel. IV, 14, 6: „Quando Dominus promissiones suas foedera nuncupat" etc. Quenstedt II, 1138: „Foedus per circumcisionem sancitum consistebat in promissione: ero deus tuus et seminis tui."

status irae. gegenüberstellt, somit unter dem foedus selber unverkennbar ein specifisches, erst durch die Taufe wirklich werdendes Gnadenverhältnis versteht [1]). Auch in dem von uns behandelten Zusammenhange macht sich unwillkürlich der eigentliche Bundesbegriff wieder geltend, wenn, wie erwähnt, auf das Ehebündnis als Analogie des in der Taufe geschlossenen foedus verwiesen und hieraus die Behauptung illustrirt wird, daß es für die reuigen Gefallenen keiner neuen Bundschließung vonseiten Gottes, also auch keiner Wiederholung der Taufe bedürfe. In der näheren Ausführung dieses Vergleiches findet nun übrigens eine bemerkenswerthe, wenn auch leicht zu übersehende Differenz statt. Während nämlich Gerhard den Fall setzt, daß ein Ehemann seine der Untreue überführte Gattin behalte, das eheliche Verhältnis also wirklich als fortbestehend denkt, läßt Carpzov in dem gleichen Beispiele die Frau nach eingetretener Scheidung sich wieder mit dem Manne aussöhnen [2]). Offenbar ist diese Abweichung für das, was durch jenen Vergleich erläutert werden soll, nichts weniger als gleichgültig; ich bezweifle indessen, daß der genannte Theolog seinerseits auf dieselbe Gewicht gelegt habe oder sich ihrer überall bestimmt bewußt gewesen sei, und erblicke in der angeführten Differenz vielmehr einen Beleg für die mangelhafte Rechenschaft, welche man sich über die wirkliche Angemessenheit der fraglichen Vergleichung gegeben hat. In der That ist dieselbe weder in der Gestalt, in welcher sie bei Gerhard, noch in derjenigen, in welcher sie bei Carpzov erscheint, für den angegebenen Zweck brauchbar. Führt nämlich ihre Anwendung in dem ersteren Falle auf die Vorstellung, daß Gott auch zu den von ihm Abgefallenen in einem specifischen,

---

1) Vgl. z. B. Gerhard IV, 313; Quenstedt II, 1095. 1140. 1155 sq.

2) Isagoge, p. 1094: „Quemadmodum enim, quando uxor pars laedens cum marito post factum divortium redit in gratiam, non novum initur foedus matrimoniale, sed maritus pristini foederis memor deprecationem reae partis admittit et agnoscit, ita quoque“ etc. Dagegen Gerhard (IV, 337): „Quemadmodum igitur maritus uxorem, quam in adulterio deprehensam bono jure repudiare poterat, retinens non ad aliud quam conjugii semel contracti foedus revocat, ita“ etc.

durch die Taufe begründeten Verhältnisse stehe, und damit auf einen Gedanken, der ebenso unzweifelhaft über den ursprünglichen Sinn des vertretenen Satzes hinausgeht, wie er sich auf dem Standpunkte der älteren Theologie selber als undurchführbar erweist: so ist sie offenbar in dem zweiten Falle durchaus ungeeignet, den behaupteten Fortbestand des vonseiten Gottes eingegangenen Bundes zu veranschaulichen. Denn daß bei der Wiedervereinigung zweier von einander geschiedener Eheleute von denselben kein neues Ehebündnis eingegangen werde, ist doch eine sehr kühne Versicherung, wenn damit nicht etwa nur die Selbigkeit der sich mit einander verbindenden Personen hervorgehoben werden soll. Uebrigens darf darauf hingewiesen werden, daß in der That die ältere lutherische Theologie der Behauptung selber, um welche es sich handelt, keineswegs treu bleibt. So begegnen wir z. B. bei Hutter der gelegentlichen Erinnerung, jenes foedus Gottes sei non absolutum, sed conditionatum, sub determinatione fidei [1]). Allerdings begründet dieser Theologe hiedurch nur dies, daß der in der Taufe vonseiten Gottes geschlossene Bund, dessen Wirklichkeit und unverändertes Fortbestehen er behauptet, beim Mangel des richtigen menschlichen Verhaltens seine Wirksamkeit nicht ausübe oder dem Menschen nicht zugute komme; es hält indessen nicht schwer, zu sehen, daß thatsächlich jener Gedanke weitergreift. Denn offenbar hat es gar keinen Sinn, daß einerseits das von Gott eingegangene foedus ein bedingtes, also doch von bestimmten Voraussetzungen abhängiges sein, anderseits aber der Eintritt und der Fortbestand desselben durch die Nichterfüllung jener Bedingungen gar nicht berührt werden soll. Mag sich indessen auch der angeführten Aeußerung allenfalls ein mit der in Frage stehenden Thesis vereinbarer Sinn abgewinnen lassen, so ist doch die letztere jedenfalls thatsächlich aufgegeben, wenn es gelegentlich heißt, daß dem sich Bekehrenden der Taufbund erneuert, oder daß er selber wieder in denselben aufgenommen werde [2]). Denn ein Verhältnis, welches

[1]) Loci, p. 755.

[2]) Melanchthon, Examen ordinand.; C. R. XXIII, 42: „Certo sciant conversi, ipsis renovatum esse foedus baptismi." Ger-

allezeit in unverkümmerter Wirklichkeit bestanden hat, braucht eben deshalb gar nicht erneuert zu werden, und ebenso wenig läßt sich natürlich von einer Wiederaufnahme des Menschen in den Gnadenbund, den Gott mit ihm geschlossen, reden, so lange der letztere als ein ununterbrochen gültiger, also auch als ein immer den Menschen umschließender gedacht wird. Vielmehr könnte unter dieser Voraussetzung nur davon die Rede sein, daß der Abgefallene seinerseits Gott den Bund erneuere, Gott gewissermaßen wieder in denselben aufgenommen werde. Wirklich begegnen wir aber auch der ganz directen Erklärung, daß den ungläubig Getauften, wenn sie sich nachträglich bekehren, das Sacrament ipso actu ein foedus gratiae werde, was es bei seinem Vollzuge actu nicht gewesen sei [1]), oder daß bei der Taufe von Heuchlern wol eine Anerbietung der confoederatio cum deo, aber nicht deren wirklicher Vollzug stattfinde [2]). Offenbar ist die Ursache dieses Schwankens nur in der Unsicherheit zu suchen, welche sich bei der Verwendung des Bundesbegriffes geltend macht, indem derselbe bald im strengeren, bald in einem weniger strengen oder eigentlichen Sinne genommen wird. In dem Maße, als das erstere geschah, konnte das von Gott in der Taufe geschlossene foedus nach evangelischen Grundsätzen nur auf die Gläubigen bezogen werden; wiederum, soweit die Unabhängigkeit dieses Bundes von dem menschlichen Verhalten behauptet wurde, konnte dies nur so geschehen, daß sich der Begriff desselben thatsächlich in den einer (hypothetischen) Gnadenverheißung oder der Bezeugung des göttlichen Heilswillens gegen den Einzelnen auflöste.

II.

Das bisher Ausgeführte wird hinreichen, um das Urtheil zu begründen, daß eine Theorie wie die Münchmeyer'sche in der That kein Recht habe, sich auf das altlutherische Taufdogma zu stützen.

---

hard IV, 338: „[poenitentia] per quam homo baptizatus denuo in gratiam et foedus dei recipitur".

1) Hutter, p. 667.

2) Quenstedt II, 1095 sq.

was eine solche für sich erfahren kann, sind vielmehr nur unangemessene Ausdrucksweisen, von welchen die eigentliche Tendenz oder Meinung der Lehre wohl unterschieden werden muß, oder Unsicherheiten in der Durchführung des wirklichen Gedankens, welche denselben nicht zu völliger Klarheit gelangen lassen. Zugleich sind aber die in Beziehung auf den zuletzt besprochenen Punkt gegebenen Nachweise geeignet, zu einer allgemeineren Betrachtung hinüberzuleiten.

Es darf nämlich in diesem Zusammenhange daran erinnert werden, daß die Augsburgische Confession im 13. Artikel die Sacramente überhaupt als „Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken“, definirt. Nimmt man hiezu die Erklärungen der Apologie, so ergibt sich sehr deutlich die folgende Anschauung: die Sacramente sind ihrer wesentlichen Bedeutung nach äußere Zeichen, welche bestätigend und besiegelnd zu der göttlichen Gnadenverheißung als dem eigentlichen Objecte des Glaubens hinzutreten und ihren Zweck principaliter eben darin haben, den menschlichen Glauben an dieselbe hervorzurufen oder zu stärken; ja, die in ihnen sich vollziehenden Handlungen sind selber gleichsam eine Verkörperung des Verheißungswortes, ein verbum visibile, welches den Inhalt des Evangeliums ebenso durch das Medium des Gesichtes an die Seele heranbringt, wie die mündliche Predigt auf dem Wege des Gehörs [1]). Hienach

1) Vgl. besonders Apol. p. 200 sq. 267. Diese Stellen zeigen, daß es zu weit gegangen ist, wenn Kahnis (Luth. Dogmat. 1. Aufl. III, 467) es so darstellt, als hätten die Reformatoren und überhaupt die altlutherischen Theologen das „Wort“ im Sacrament nur in dem Einsetzungsworte gefunden und nicht beachtet, daß auch die gottgeordnete symbolische Handlung ein Gotteswort sei. Denn abgesehen davon, daß dies letztere an sich nothwendig in dem gangbaren Begriffe des verbum visibile liegt, so ist es doch wol deutlich genug darin ausgesprochen, wenn der Ritus als pictura verbi idem significans, quod verbum bezeichnet wird. Allerdings sind die beiden fraglichen Auffassungsweisen in der alten lutherischen Theologie nicht deutlich unterschieden. Das ist aber von verhältnismäßig geringer Bedeutung, da unter Voraussetzung der inhaltlichen Identität des durch die äußere Handlung dargestellten Wortes mit dem verbum institutionis beide im Kern der Sache auf dasselbe hinaus-



bestimmen sich die Sacramente zunächst und unmittelbar als darstellende oder declarirende Handlungen; und der in dem betreffenden Artikel der Augustana ausgedrückte Gegensatz richtet sich dem entsprechend auch thatsächlich gar nicht dagegen, daß überhaupt in Taufe und Abendmahl wesentlich äußerliche Zeichen oder Darstellungen erblickt werden, sondern nur gegen eine nähere Bestimmung dieses allgemeinen Gedankens, wie sie z. B. auch bei Zwingli, wenigstens ursprünglich, als herrschender Gesichtspunkt hervortritt. Die eigentlich durchschlagende Auffassung des schweizerischen Reformators nämlich ist bekanntlich die, daß die Sacramente Bekenntnisacte der sich ihnen Unterziehenden seien, durch welche die Zugehörigkeit der letzteren zu der christlichen Gemeinschaft, beziehungsweise ihr Wille, derselben anzugehören, öffentlich bekundet werde, weshalb sie denn auch nach ihm weniger für den einzelnen Empfänger als für die Gemeinde Bedeutung haben [1].

---

kommen. Die „Substanz" des Sacramentes ist das Wort in dem einen Falle so gut wie in dem anderen, und hierin allein, oder mit anderen Worten, in dem sogleich im Texte hervorgehobenen declarativen Charakter des ersteren liegt das eigentliche punctum saliens der Anschauung, um welche es sich handelt.

1) Vgl. Comment. de vera et falsa relig., Opp. ed. Schuler-Schulthess III, 231: „Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae.... quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te." Vom Touf, vom Widertouf und vom Kindertouf, Opp. II, 1. p. 239: „Sacramentum ... heißt ein Pflichtzeichen. Als, so einer ein wyß Krüz an sich näjet, so fer zeichnet er sich, daß er ein Eidgenoß welle syn; und wenn er an der Fart zu Nähenfels Gott auch Lob und Dank seit um den Sig, den er unseren Vorderen verlihen hat, so thut er sich uf, daß er ouch von Herzen ein Eidgenoß sye. Welicher nun sich mit dem Touf verzeichnet, der will hören, was im Gott sag, sin Ordinanz erlernen und nach dero leben; welicher aber demnach in der Widergedächtnuß oder Nachtmahl Gott mit der Gemeind Dank seit, der thut sich uf, daß er von Herzen sich des Todes Christi fröwe, im darum Dank sage." Ibid. p. 243: „Also wird ouch der Wassertouf nit von deß wegen, der in annimmt, sunder von der andren Glöubigen wegen ggeben." Freilich finden sich daneben auch anders lautende Aussagen, und auch die in den eben angeführten enthaltene Vorstellung darf nicht in dem

Einer derartigen Werthung gegenüber macht die Augsburgische Confession geltend, daß dieselben vielmehr in erster Linie ein Zeichen und Zeugnis Gottes seien, der durch sie seinen Gnadenwillen dem Empfänger kund thun und ihn desselben gewiß machen wolle [1]). Also nicht darüber, daß die Sacramente zunächst nur darstellen und bezeugen, sondern in dem, was sie darstellen und bezeugen, gehen hier die Auffassungen auseinander. Von einer Heilswirksamkeit der Sacramente kann demnach im Sinne des besprochenen Artikels offenbar nur insofern geredet werden, als überall, wo gläubige Hingabe an den wie immer bezeugten Heilswillen Gottes ist, da auch der Inhalt desselben zu einer Verwirklichung gelangt, jene aber, wie gesagt, sich direct auf die Erweckung oder Stärkung des Glaubens als ihren Zweck beziehen, — ein Sachverhalt, welchen Melanchthon in der editio princeps seiner Loci sehr präcise durch die Erklärung zum Ausdruck bringt: „nec delet peccatum participatio mensae, sed fides delet, ea vero hoc signo confirmatur" [2]).

In der Anerkennung dieses Sachverhaltes darf man sich auch dadurch nicht irre machen lassen, daß die Augsburgische Confession im 10. Artikel die wahrhaftige Gegenwart und Austheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl bekennt. Denn allerdings sind hienach die äußeren Elemente des Brotes und Weines sowie der sacramentale Genuß derselben nicht bloße Symbole, son-

rein äußerlichen Sinne gefaßt werden, auf welchen allerdings die art. 13 der Aug. angewandte Bezeichnung zunächst zu führen scheint.

1) In diesem Punkte wird die Auffassung des Bekenntnisses vollständig von Calvin getheilt; vgl. z. B. Inst. IV, cap. 14, 13: „Non ferimus, quod posterius est in sacramentis, ... primum atque adeo unum constitui. Est autem hoc primum, ut fidei nostrae apud deum serviant, posterius, ut confessionem nostram apud homines testentur." Auch die erste Helvetische Confession (um nur diese zu nennen) erklärt in ihrem 21. Artikel: „Wir bekennend, das die Sacrament nit allein ussere Zeichen sind Christlicher Gesellschaft, sonder wir bekennends für Zeichen götlicher Gnaden." (Niemeyer, Coll. conff. in eccles. Reform. publ., p. 112).

2) C. R. XXI, 221.

dern wirkliche Medien für den Empfang des Leibes und Blutes Christi, also für einen übernatürlichen Vorgang; allein man muß sich gegenwärtig halten, daß, wie früher bemerkt, nach lutherischer Anschauung dieser letztere zum Wesen oder zur Substanz des Abendmahls gehört, hienach aber die Frage sich nicht einfach so stellt, welche Bedeutung dem Genusse von Brot und Wein, sondern vielmehr, welche Bedeutung dem unter demselben sich vollziehenden Empfange des Leibes und Blutes Christi beigemessen werde. Nun aber läßt nicht nur die Apologie der Augsburgischen Confession das heilige Mahl eingesetzt sein, ut sit sigillum et testimonium gratuitae remissionis peccatorum [1]), sondern auch die spätere lutherische Dogmatik erblickt durchgängig den Zweck der specifischen Abendmahlsgabe in einer Bezeugung, daß Christus dem gläubigen Empfänger die Frucht seines Versöhnungstodes zueigne. So wenig also auch der Genuß der irdischen Elemente für sich genommen nach lutherischer Auffassung eine bloß symbolische oder darstellende Handlung ist, so bestimmt gewinnt doch der einheitliche Act des in seiner Vollständigkeit aufgefaßten Abendmahlssacramentes die Bedeutung eines der Vergewisserung des Glaubens dienenden Zeichens, oder trägt mit anderen Worten einen wesentlich declarativen Charakter.

Die hienach aus dem fraglichen Artikel der Augsburgischen Confession sich ergebende Auffassung entspricht nun freilich so wenig den gesteigerten Vorstellungen von der Bedeutung und Wirksamkeit der Sacramente, wie sie in der modernen confessionell-lutherischen Theologie vielfach im Umlaufe sind, daß Versuche, die Tragweite der in jenem Artikel enthaltenen Erklärung zu verringern, auf dieser Seite kaum überraschen können. So hat z. B. Plitt im Interesse der in einer Fraction jener Theologie beliebten Annahme einer zugleich leiblichen Wirkung der Sacramente die zeitgeschichtliche Bedingtheit des Bekenntnisses, sowie den Umstand geltend gemacht, daß es sich an der betreffenden Stelle nicht sowohl um den Nutzen (fructus) als um den rechten Gebrauch (usus) der Sacramente handle. Daß diese letzteren nur da recht gebraucht

---

[1]) Apol., p. 262.

würden, wo Glauben an die Verheißung vorhanden sei, habe man bekennen wollen, und nur dadurch sei man zu der Aussage gekommen, daß dieselben äußere Zeichen des im Worte kundgegebenen Gnadenwillens Gottes seien, die, wie sie Glauben voraussetzten, so auch ihn wieder weckten und förderten [1]). Aehnlich hat sich Engelhardt gegen Heppe darauf berufen, daß jener Artikel nur den Gegensatz gegen die katholische Lehre vom opus operatum im Auge habe [2]). Durch diese Erinnerungen — welche übrigens schon ganz ebenso bei Hutter sich finden [3]) — wird offenbar der Nachweis bezweckt, daß die vorliegende Erklärung der Augustana sich selber gar nicht als eine erschöpfende geben wolle und deshalb auch für anderweitige Bestimmungen völligen Raum lasse. Wenn nun Plitt hieraus das Ergebnis zieht, es zeige jener Artikel, wie man sich zu hüten habe, den misverstandenen Wortlaut des Bekenntnisses zu einer ungebürlichen Schranke für das weitere und tiefere Forschen bekenntnistreuer Theologie zu machen, so glaube ich meinerseits der darin ausgesprochenen Mahnung nicht zu bedürfen; soweit es sich hingegen darum handelt, geschichtlich die Meinung des Bekenntnisses und die Tragweite der in demselben vorliegenden Sätze festzustellen, muß ich gegen jeden Versuch, das Gewicht der in dem 13. Artikel gegebenen Bestimmung in der angegebenen Weise abzuschwächen, den entschiedensten Einspruch erheben. Was nämlich zunächst die von Plitt geltend gemachte Unterscheidung zwischen dem Nutzen und dem Gebrauch der Sacramente betrifft, so ist schon von vorn herein die Frage nach dem letzteren gar nicht von derjenigen nach dem ersteren zu trennen; ja bei dem usus eines Dinges selber kann es sich ebensowohl darum handeln, wozu man sich desselben, als wie man sich desselben bedienen solle. Und thatsächlich enthält der betreffende Artikel zunächst eine Bestimmung über den göttlichen Zweck (d. h. aber

---

1) Einleitung in die Augustana II, 365.

2) Die innere Genesis und der Zusammenhang der Marb., Schwab. und Torg. Artikel, sowie der Augsburgischen Confession. Zeitschr. f. histor. Theol., Jahrg. 1865, S. 594.

3) Loci, p. 608.

doch wol zugleich über den Nutzen oder die Wirkung) der Sacramente, um daraus erst eine Folgerung für die Art und Weise ihres rechten Gebrauches zu ziehen. Ferner aber ist es unrichtig, daß jene Zweckbestimmung selber, nach welcher die Sacramente Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns sind, lediglich im antithetischen Interesse gegen die römische Lehre vom opus operatum gebildet sei — wenigstens insoweit, als damit behauptet sein soll, die Aussage würde ohne diese bestimmte Beziehung anders gelautet haben. Vielmehr ist dieselbe zunächst als Gegensatz gegen eine Auffassung ausgesprochen, nach welcher die Sacramente bloß äußerliche Unterscheidungszeichen der Christen oder notae professionis sind. Da nun aber diese letztere der Lehre vom opus operatum selbstverständlich nicht den mindesten Anhaltspunkt bietet, während anderseits die von ihr geltend gemachte und als untergeordnet auch von der Augustana anerkannte Bedeutung der Sacramente offenbar ebenso wenig zum Zwecke der Widerlegung jener Lehre mit in Betracht gezogen wird: so macht schon ihre Berücksichtigung, welche hienach im anderen Falle gar nicht motivirt sein würde, es unzweifelhaft, daß die Fassung des fraglichen Satzes keineswegs von vorn herein durch die Antithese gegen das opus operatum bedingt ist, vielmehr in demselben zunächst ganz einfach der Zweck oder die Bedeutung der Sacramente überhaupt ausgesprochen wird, um daraus dann freilich wieder die Nothwendigkeit des Glaubens für ihren rechten Empfang zu folgern. Handelte es sich nämlich zunächst ganz allgemein um die Bestimmung, was sie seien und welchem Zwecke sie dienen, so war es allerdings dem Bekenntnisse nahe genug gelegt, im Hinblicke auf damals bereits hervorgetretene Anschauungen es auszusprechen, daß die Sacramente nicht bloße notae professionis seien. Zudem kehrt die in Frage stehende Bestimmung sowol in der Apologie der Augsburgischen Confession wie in sonstigen Schriften Melanchthons in einer so constanten Weise wieder, daß daraus jeder Unbefangene den Eindruck erhalten muß, es solle mit derselben die religiöse Bedeutung der Sacramente völlig abgesehen von bestimmten zeitgeschichtlichen Beziehungen formulirt werden, um so mehr, als sie auch in solchen Zusammenhängen hervortritt, in welchen der Gegensatz

gegen die erwähnte römische Lehre ganz zweifellos nicht das Motiv dafür abgibt [1]). Auch hat Melanchthon wenigstens in der ersten Ausgabe seiner Loci direct und in unmisverständlichster Weise die Ausschließlichkeit des in derselben hervorgehobenen Gesichtspunktes geltend gemacht [2]), und thatsächlich liegt das Nämliche auch in der Apologie ausgesprochen, wenn es daselbst heißt: „Verbum offert remissionem peccatorum et caeremonia est quasi pictura verbi seu sigillum, ut Paulus vocat, ostendens promissionem. Ergo sicut promissio inutilis est, nisi fide accipiatur, ita inutilis est caeremonia nisi fides accedat.“ [3]) Man wird sich sagen müssen, daß dieser Argumentation durch die Annahme, die Sacramente seien zwar auch das darin Hervorgehobene, aber doch wieder noch weit mehr als dieses, geradezu der Nerv durchschnitten werde. So irrtümlich es nun aber auch sein würde, in der Augsburgischen Confession das Denkmal einer specifisch Melanchthonischen Theologie zu erblicken, so wenig wird man anderseits vergessen dürfen, daß Melanchthon der eigentliche Verfasser dieses Bekenntnisses gewesen ist. Uebrigens liegt es ja auch ohnehin bei nur einigem Nachdenken auf der Hand, so vielfach es auch in auffallender Weise unbeachtet gelassen wird, daß durch die in Frage stehende Erklärung des 13. Artikels die Vorstellung von einer Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato nur in dem Falle wirklich und endgültig ausgeschlossen ist, wenn

1) Vgl. z. B. C. R. I, 956. 957 sq.; XXI, 467. 469; XXIII, 39. 63. 183 sq. Ueberall erscheint hier auch diese Bestimmung als Gegensatz zu der Auffassung, welche in den Sacramenten bloße notae professionis sieht, — ein weiterer deutlicher Beweis, wenn es überall noch eines solchen bedürfte, daß auch in dem 13. Artikel der Augustana nicht zunächst die römische Lehre vom opus operatum den in's Auge gefaßten Gegensatz bildet.

2) C. R. XXI, 209: „Non justificant signa; ut apostolus ait: circumcisio nihil est, ita baptismus nihil est, participatio mensae domini nihil est, sed testes sunt et *σφραγίδες* divinae voluntatis erga te.“ — Ibid. p. 212: „Apparet, quam nihil signa sint, nisi fidei exercendae *μνημόσυνα*.“

3) p. 267; cf. p. 203: „Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur; at sacramenta sunt signa promissionum, igitur in usu debet accedere fides.“

in dem dort Genannten die Heilsbedeutung der letzteren sich erschöpft. Sofern nämlich die Abweisung jener Vorstellung darauf gegründet wird, daß die Sacramente Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens und als solche auf die Weckung oder Befestigung des Glaubens berechnet seien, so ist klar, daß dieselbe nur gerade so weit reicht, als jener Gesichtspunkt zur Geltung kommt; wird also dieser nur als eine Seite betrachtet, neben welcher noch ein wesentlich anderer, vielleicht gar das Hauptgewicht tragender Gnadenmittelcharakter der Sacramente angenommen wird, so ist die Kraft derselben, ex opere operato zu rechtfertigen oder überhaupt eine göttliche Gnade mitzutheilen, auch nur nach einer bestimmten Seite hin, keineswegs aber schlechthin verneint. Für die modernen Phantasien z. B. von einer naturhaften, leiblichen Wirkung der Sacramente läßt nach allem diesen der 13. Artikel der Augustana thatsächlich nicht einmal einen Raum, und die in derselben Richtung sich bewegenden Ausführungen Luthers, namentlich über das Abendmahl, stehen daher wie außer innerlichem Zusammenhange mit der sonstigen Anschauungsweise des Reformators, so auch in directem Widerspruche mit dem grundlegenden Bekenntnis der lutherischen Kirche. Denn wenn Engelhardt[1]) aus der Aussage des 9. Artikels, daß die Taufe necessarius ad salutem sei, eine specifische, von der des Wortes unterschiedene Wirkung des Sacramentes folgert, da im anderen Falle jene Nothwendigkeit nicht einleuchte, so mag dieser Schluß an sich betrachtet richtig sein, aber der Augustana selber kann denselben niemand imputiren, der die Apologie als authentische Interpretation dieses Bekenntnisses betrachtet und nicht vergessen hat, daß nach der ausdrücklichen Erklärung derselben[2]) die Wirkung der Sacramente ganz die gleiche ist, wie die des Wortes, niemand ferner, welcher weiß, daß noch die spätere orthodox-lutherische Dogmatik diese auch von ihr behauptete Nothwendigkeit, von den Kindern abgesehen, bei welchen die Taufe geradezu an die Stelle des Wortes tritt, schließlich doch nur als eine necessitas praecepti (nicht medii) bestimmt[3]).

---

[1]) a. a. O.

[2]) p. 201: „Idem effectus est verbi et ritus."

[3]) Ueber das im Texte festgestellte Ergebnis führt auch eine Berücksichtigung

Was eine solche für sich anführen kann, sind vielmehr nur unangemessene Ausdrucksweisen, von welchen die eigentliche Tendenz oder Meinung der Lehre wohl unterschieden werden muß, oder Unsicherheiten in der Durchführung des wirklichen Gedankens, welche denselben nicht zu völliger Klarheit gelangen lassen. Zugleich sind aber die in Beziehung auf den zuletzt besprochenen Punkt gegebenen Nachweise geeignet, zu einer allgemeineren Betrachtung hinüberzuleiten.

Es darf nämlich in diesem Zusammenhange daran erinnert werden, daß die Augsburgische Confession im 13. Artikel die Sacramente überhaupt als „Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken", definirt. Nimmt man hiezu die Erklärungen der Apologie, so ergibt sich sehr deutlich die folgende Anschauung: die Sacramente sind ihrer wesentlichen Bedeutung nach äußere Zeichen, welche bestätigend und besiegelnd zu der göttlichen Gnadenverheißung als dem eigentlichen Objecte des Glaubens hinzutreten und ihren Zweck principaliter eben darin haben, den menschlichen Glauben an dieselbe hervorzurufen oder zu stärken; ja, die in ihnen sich vollziehenden Handlungen sind selber gleichsam eine Verkörperung des Verheißungswortes, ein verbum visibile, welches den Inhalt des Evangeliums ebenso durch das Medium des Gesichtes an die Seele heranbringt, wie die mündliche Predigt auf dem Wege des Gehörs [1]). Hienach

[1]) Vgl. besonders Apol. p. 200 sq. 267. Diese Stellen zeigen, daß es zu weit gegangen ist, wenn Kahnis (Luth. Dogmat. 1. Aufl. III, 467) es so darstellt, als hätten die Reformatoren und überhaupt die altlutherischen Theologen das „Wort" im Sacrament nur in dem Einsetzungsworte gefunden und nicht beachtet, daß auch die gottgeordnete symbolische Handlung ein Gotteswort sei. Denn abgesehen davon, daß dies letztere an sich nothwendig in dem gangbaren Begriffe des verbum visibile liegt, so ist es doch wol deutlich genug darin ausgesprochen, wenn der Ritus als pictura verbi idem significans, quod verbum bezeichnet wird. Allerdings sind die beiden fraglichen Auffassungsweisen in der alten lutherischen Theologie nicht deutlich unterschieden. Das ist aber von verhältnismäßig geringer Bedeutung, da unter Voraussetzung der inhaltlichen Identität des durch die äußere Handlung dargestellten Wortes mit dem verbum institutionis beide im Kern der Sache auf dasselbe hinaus-



bestimmen sich die Sacramente zunächst und unmittelbar als darstellende oder declarirende Handlungen; und der in dem betreffenden Artikel der Augustana ausgedrückte Gegensatz richtet sich dem entsprechend auch thatsächlich gar nicht dagegen, daß überhaupt in Taufe und Abendmahl wesentlich äußerliche Zeichen oder Darstellungen erblickt werden, sondern nur gegen eine nähere Bestimmung dieses allgemeinen Gedankens, wie sie z. B. auch bei Zwingli, wenigstens ursprünglich, als herrschender Gesichtspunkt hervortritt. Die eigentlich durchschlagende Auffassung des schweizerischen Reformators nämlich ist bekanntlich die, daß die Sacramente Bekenntnisacte der sich ihnen Unterziehenden seien, durch welche die Zugehörigkeit der letzteren zu der christlichen Gemeinschaft, beziehungsweise ihr Wille, derselben anzugehören, öffentlich bekundet werde, weshalb sie denn auch nach ihm weniger für den einzelnen Empfänger als für die Gemeinde Bedeutung haben [1].

---

kommen. Die „Substanz" des Sacramentes ist das Wort in dem einen Falle so gut wie in dem anderen, und hierin allein, oder mit anderen Worten, in dem sogleich im Texte hervorgehobenen declarativen Charakter des ersteren liegt das eigentliche punctum saliens der Anschauung, um welche es sich handelt.

1) Vgl. Comment. de vera et falsa relig., Opp. ed. Schuler-Schulthess III, 231: „Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae .... quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te." Vom Touf, vom Widertouf und vom Kindertouf, Opp. II, 1. p. 239: „Sacramentum ... heißt ein Pflichtzeichen. Als, so einer ein wyß Krüz an sich näjet, so fer zeichnet er sich, daß er ein Eidgenoß welle syn; und wenn er an der Fart zu Nähenfels Gott auch Lob und Dank seit um den Sig, den er unseren Vorderen verlihen hat, so thut er sich uf, daß er ouch von Herzen ein Eidgenoß sye. Welicher nun sich mit dem Touf verzeichnet, der will hören, was im Gott sag, sin Ordinanz erlernen und nach dero leben; welicher aber demnach in der Widergedächtnuß oder Nachtmahl Gott mit der Gemeind Dank seit, der thut sich uf, daß er von Herzen sich des Todes Christi fröwe, im darum Dank sage." Ibid. p. 243: „Also wird ouch der Wassertouf nit von deß wegen, der in annimmt, sunder von der andren Glöubigen wegen ggeben." Freilich finden sich daneben auch anders lautende Aussagen, und auch die in den eben angeführten enthaltene Vorstellung darf nicht in dem

Einer derartigen Werthung gegenüber macht die Augsburgische Confession geltend, daß dieselben vielmehr in erster Linie ein Zeichen und Zeugnis Gottes seien, der durch sie seinen Gnadenwillen dem Empfänger kund thun und ihn desselben gewiß machen wolle [1]). Also nicht darüber, daß die Sacramente zunächst nur darstellen und bezeugen, sondern in dem, was sie darstellen und bezeugen, gehen hier die Auffassungen auseinander. Von einer Heilswirksamkeit der Sacramente kann demnach im Sinne des besprochenen Artikels offenbar nur insofern geredet werden, als überall, wo gläubige Hingabe an den wie immer bezeugten Heilswillen Gottes ist, da auch der Inhalt desselben zu einer Verwirklichung gelangt, jene aber, wie gesagt, sich direct auf die Erweckung oder Stärkung des Glaubens als ihren Zweck beziehen, — ein Sachverhalt, welchen Melanchthon in der editio princeps seiner Loci sehr präcise durch die Erklärung zum Ausdruck bringt: „nec delet peccatum participatio mensae, sed fides delet, ea vero hoc signo confirmatur" [2]).

In der Anerkennung dieses Sachverhaltes darf man sich auch dadurch nicht irre machen lassen, daß die Augsburgische Confession im 10. Artikel die wahrhaftige Gegenwart und Austheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl bekennt. Denn allerdings sind hienach die äußeren Elemente des Brotes und Weines sowie der sacramentale Genuß derselben nicht bloße Symbole, son-

---

rein äußerlichen Sinne gefaßt werden, auf welchen allerdings die art. 13 der Aug. angewandte Bezeichnung zunächst zu führen scheint.

1) In diesem Punkte wird die Auffassung des Bekenntnisses vollständig von Calvin getheilt; vgl. z. B. Inst. IV, cap. 14, 13: „Non ferimus, quod posterius est in sacramentis, ... primum atque adeo unum constitui. Est autem hoc primum, ut fidei nostrae apud deum serviant, posterius, ut confessionem nostram apud homines testentur." Auch die erste Helvetische Confession (um nur diese zu nennen) erklärt in ihrem 21. Artikel: „Wir bekennend, das die Sacrament nit allein ussere Zeichen sind Christlicher Gesellschaft, sonder wir bekennends für Zeichen götlicher Gnaden." (Niemeyer, Coll. conff. in eccles. Reform. publ., p. 112).

2) C. R. XXI, 221.

dern wirkliche Medien für den Empfang des Leibes und Blutes Christi, also für einen übernatürlichen Vorgang; allein man muß sich gegenwärtig halten, daß, wie früher bemerkt, nach lutherischer Anschauung dieser letztere zum Wesen oder zur Substanz des Abendmahls gehört, hienach aber die Frage sich nicht einfach so stellt, welche Bedeutung dem Genusse von Brot und Wein, sondern vielmehr, welche Bedeutung dem unter demselben sich vollziehenden Empfange des Leibes und Blutes Christi beigemessen werde. Nun aber läßt nicht nur die Apologie der Augsburgischen Confession das heilige Mahl eingesetzt sein, ut sit sigillum et testimonium gratuitae remissionis peccatorum [1]), sondern auch die spätere lutherische Dogmatik erblickt durchgängig den Zweck der specifischen Abendmahlsgabe in einer Bezeugung, daß Christus dem gläubigen Empfänger die Frucht seines Versöhnungstodes zueigne. So wenig also auch der Genuß der irdischen Elemente für sich genommen nach lutherischer Auffassung eine bloß symbolische oder darstellende Handlung ist, so bestimmt gewinnt doch der einheitliche Act des in seiner Vollständigkeit aufgefaßten Abendmahlssacramentes die Bedeutung eines der Vergewisserung des Glaubens dienenden Zeichens, oder trägt mit anderen Worten einen wesentlich declarativen Charakter.

Die hienach aus dem fraglichen Artikel der Augsburgischen Confession sich ergebende Auffassung entspricht nun freilich so wenig den gesteigerten Vorstellungen von der Bedeutung und Wirksamkeit der Sacramente, wie sie in der modernen confessionell-lutherischen Theologie vielfach im Umlaufe sind, daß Versuche, die Tragweite der in jenem Artikel enthaltenen Erklärung zu verringern, auf dieser Seite kaum überraschen können. So hat z. B. Plitt im Interesse der in einer Fraction jener Theologie beliebten Annahme einer zugleich leiblichen Wirkung der Sacramente die zeitgeschichtliche Bedingtheit des Bekenntnisses, sowie den Umstand geltend gemacht, daß es sich an der betreffenden Stelle nicht sowohl um den Nutzen (fructus) als um den rechten Gebrauch (usus) der Sacramente handle. Daß diese letzteren nur da recht gebraucht

---

[1]) Apol., p. 262.

würden, wo Glauben an die Verheißung vorhanden sei, habe man bekennen wollen, und nur dadurch sei man zu der Aussage gekommen, daß dieselben äußere Zeichen des im Worte kundgegebenen Gnadenwillens Gottes seien, die, wie sie Glauben voraussetzten, so auch ihn wieder weckten und förderten [1]). Aehnlich hat sich Engelhardt gegen Heppe darauf berufen, daß jener Artikel nur den Gegensatz gegen die katholische Lehre vom opus operatum im Auge habe [2]). Durch diese Erinnerungen — welche übrigens schon ganz ebenso bei Hutter sich finden [3]) — wird offenbar der Nachweis bezweckt, daß die vorliegende Erklärung der Augustana sich selber gar nicht als eine erschöpfende geben wolle und deshalb auch für anderweitige Bestimmungen völligen Raum lasse. Wenn nun Plitt hieraus das Ergebnis zieht, es zeige jener Artikel, wie man sich zu hüten habe, den misverstandenen Wortlaut des Bekenntnisses zu einer ungebürlichen Schranke für das weitere und tiefere Forschen bekenntnistreuer Theologie zu machen, so glaube ich meinerseits der darin ausgesprochenen Mahnung nicht zu bedürfen; soweit es sich hingegen darum handelt, geschichtlich die Meinung des Bekenntnisses und die Tragweite der in demselben vorliegenden Sätze festzustellen, muß ich gegen jeden Versuch, das Gewicht der in dem 13. Artikel gegebenen Bestimmung in der angegebenen Weise abzuschwächen, den entschiedensten Einspruch erheben. Was nämlich zunächst die von Plitt geltend gemachte Unterscheidung zwischen dem Nutzen und dem Gebrauch der Sacramente betrifft, so ist schon von vorn herein die Frage nach dem letzteren gar nicht von derjenigen nach dem ersteren zu trennen; ja bei dem usus eines Dinges selber kann es sich ebensowohl darum handeln, wozu man sich desselben, als wie man sich desselben bedienen solle. Und thatsächlich enthält der betreffende Artikel zunächst eine Bestimmung über den göttlichen Zweck (d. h. aber

---

1) Einleitung in die Augustana II, 365.

2) Die innere Genesis und der Zusammenhang der Marb., Schwab. und Torg. Artikel, sowie der Augsburgischen Confession. Zeitschr. f. histor. Theol., Jahrg. 1865, S. 594.

3) Loci, p. 608.

doch wol zugleich über den Nutzen oder die Wirkung) der Sacramente, um daraus erst eine Folgerung für die Art und Weise ihres rechten Gebrauches zu ziehen. Ferner aber ist es unrichtig, daß jene Zweckbestimmung selber, nach welcher die Sacramente Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns sind, lediglich im antithetischen Interesse gegen die römische Lehre vom opus operatum gebildet sei — wenigstens insoweit, als damit behauptet sein soll, die Aussage würde ohne diese bestimmte Beziehung anders gelautet haben. Vielmehr ist dieselbe zunächst als Gegensatz gegen eine Auffassung ausgesprochen, nach welcher die Sacramente bloß äußerliche Unterscheidungszeichen der Christen oder notae professionis sind. Da nun aber diese letztere der Lehre vom opus operatum selbstverständlich nicht den mindesten Anhaltspunkt bietet, während anderseits die von ihr geltend gemachte und als untergeordnet auch von der Augustana anerkannte Bedeutung der Sacramente offenbar ebenso wenig zum Zwecke der Widerlegung jener Lehre mit in Betracht gezogen wird: so macht schon ihre Berücksichtigung, welche hienach im anderen Falle gar nicht motivirt sein würde, es unzweifelhaft, daß die Fassung des fraglichen Satzes keineswegs von vorn herein durch die Antithese gegen das opus operatum bedingt ist, vielmehr in demselben zunächst ganz einfach der Zweck oder die Bedeutung der Sacramente überhaupt ausgesprochen wird, um daraus dann freilich wieder die Nothwendigkeit des Glaubens für ihren rechten Empfang zu folgern. Handelte es sich nämlich zunächst ganz allgemein um die Bestimmung, was sie seien und welchem Zwecke sie dienen, so war es allerdings dem Bekenntnisse nahe genug gelegt, im Hinblicke auf damals bereits hervorgetretene Anschauungen es auszusprechen, daß die Sacramente nicht bloße notae professionis seien. Zudem kehrt die in Frage stehende Bestimmung sowol in der Apologie der Augsburgischen Confession wie in sonstigen Schriften Melanchthons in einer so constanten Weise wieder, daß daraus jeder Unbefangene den Eindruck erhalten muß, es solle mit derselben die religiöse Bedeutung der Sacramente völlig abgesehen von bestimmten zeitgeschichtlichen Beziehungen formulirt werden, um so mehr, als sie auch in solchen Zusammenhängen hervortritt, in welchen der Gegensatz

gegen die erwähnte römische Lehre ganz zweifellos nicht das Motiv dafür abgibt [1]. Auch hat Melanchthon wenigstens in der ersten Ausgabe seiner Loci direct und in unmisverständlichster Weise die Ausschließlichkeit des in derselben hervorgehobenen Gesichtspunktes geltend gemacht [2], und thatsächlich liegt das Nämliche auch in der Apologie ausgesprochen, wenn es daselbst heißt: „Verbum offert remissionem peccatorum et caeremonia est quasi pictura verbi seu sigillum, ut Paulus vocat, ostendens promissionem. Ergo sicut promissio inutilis est, nisi fide accipiatur, ita inutilis est caeremonia nisi fides accedat.“ [3] Man wird sich sagen müssen, daß dieser Argumentation durch die Annahme, die Sacramente seien zwar auch das darin Hervorgehobene, aber doch wieder noch weit mehr als dieses, geradezu der Nerv durchschnitten werde. So irrtümlich es nun aber auch sein würde, in der Augsburgischen Confession das Denkmal einer specifisch Melanchthonischen Theologie zu erblicken, so wenig wird man anderseits vergessen dürfen, daß Melanchthon der eigentliche Verfasser dieses Bekenntnisses gewesen ist. Uebrigens liegt es ja auch ohnehin bei nur einigem Nachdenken auf der Hand, so vielfach es auch in auffallender Weise unbeachtet gelassen wird, daß durch die in Frage stehende Erklärung des 13. Artikels die Vorstellung von einer Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato nur in dem Falle wirklich und endgültig ausgeschlossen ist, wenn

1) Vgl. z. B. C. R. I, 956. 957 sq.; XXI, 467. 469; XXIII, 39. 63. 183 sq. Ueberall erscheint hier auch diese Bestimmung als Gegensatz zu der Auffassung, welche in den Sacramenten bloße notae professionis sieht, — ein weiterer deutlicher Beweis, wenn es überall noch eines solchen bedürfte, daß auch in dem 13. Artikel der Augustana nicht zunächst die römische Lehre vom opus operatum den in's Auge gefaßten Gegensatz bildet.

2) C. R. XXI, 209: „Non justificant signa; ut apostolus ait: circumcisio nihil est, ita baptismus nihil est, participatio mensae domini nihil est, sed testes sunt et σφραγῖδες divinae voluntatis erga te.“ — Ibid. p. 212: „Apparet, quam nihil signa sint, nisi fidei exercendae μνημόσυνα.“

3) p. 267; cf. p. 203: „Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur; at sacramenta sunt signa promissionum, igitur in usu debet accedere fides.“

in dem dort Genannten die Heilsbedeutung der letzteren sich erschöpft. Sofern nämlich die Abweisung jener Vorstellung darauf gegründet wird, daß die Sacramente Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens und als solche auf die Weckung oder Befestigung des Glaubens berechnet seien, so ist klar, daß dieselbe nur gerade so weit reicht, als jener Gesichtspunkt zur Geltung kommt; wird also dieser nur als eine Seite betrachtet, neben welcher noch ein wesentlich anderer, vielleicht gar das Hauptgewicht tragender Gnadenmittelcharakter der Sacramente angenommen wird, so ist die Kraft derselben, ex opere operato zu rechtfertigen oder überhaupt eine göttliche Gnade mitzutheilen, auch nur nach einer bestimmten Seite hin, keineswegs aber schlechthin verneint. Für die modernen Phantasien z. B. von einer naturhaften, leiblichen Wirkung der Sacramente läßt nach allem diesen der 13. Artikel der Augustana thatsächlich nicht einmal einen Raum, und die in derselben Richtung sich bewegenden Ausführungen Luthers, namentlich über das Abendmahl, stehen daher wie außer innerlichem Zusammenhange mit der sonstigen Anschauungsweise des Reformators, so auch in directem Widerspruche mit dem grundlegenden Bekenntnis der lutherischen Kirche. Denn wenn Engelhardt[1]) aus der Aussage des 9. Artikels, daß die Taufe necessarius ad salutem sei, eine specifische, von der des Wortes unterschiedene Wirkung des Sacramentes folgert, da im anderen Falle jene Nothwendigkeit nicht einleuchte, so mag dieser Schluß an sich betrachtet richtig sein, aber der Augustana selber kann denselben niemand imputiren, der die Apologie als authentische Interpretation dieses Bekenntnisses betrachtet und nicht vergessen hat, daß nach der ausdrücklichen Erklärung derselben[2]) die Wirkung der Sacramente ganz die gleiche ist, wie die des Wortes, niemand ferner, welcher weiß, daß noch die spätere orthodox-lutherische Dogmatik diese auch von ihr behauptete Nothwendigkeit, von den Kindern abgesehen, bei welchen die Taufe geradezu an die Stelle des Wortes tritt, schließlich doch nur als eine necessitas praecepti (nicht medii) bestimmt[3]).

[1]) a. a. O.

[2]) p. 201: „Idem effectus est verbi et ritus."

[3]) Ueber das im Texte festgestellte Ergebnis führt auch eine Berücksichtigung

Unbestreitbar behauptet nun der charakterisirte Sacramentsbegriff auch in der späteren lutherischen Theologie eine bestimmte Geltung. Es drückt völlig die Eigentümlichkeit desselben aus, wenn die Concordienformel gelegentlich die Sacramente als Siegel an die Verheißung angehängt sein läßt, um die Gewißheit derselben zu bekräftigen [1]). Ebenso ist bekannt, daß auch der altlutherischen

---

der Vorarbeiten, welche dem ersten, dogmatischen Theile der Confession zu Grunde gelegen haben, nämlich der Marburger und Schwabacher Artikel, in keiner Weise hinaus. Die ersteren enthalten überall keine Bestimmung über den Sacramentsbegriff im allgemeinen. Dagegen heißt es in den letzteren (sie finden sich abgedruckt in Luthers WW. Erl. Ausg. XXIV, 322 ff.) im achten Artikel: „Bei und neben solchem mündlichen Wort hat Gott auch eingesetzt äußerliche Zeichen, nämlich die Taufe und Eucharistiam, durch welche Gott neben dem Wort auch den Glauben und seinen Geist anbent und gibt und stärkt alle, die sein begehren", — eine offenbar mit dem dreizehnten Artikel der Augustana im wesentlichen harmonische Erklärung. Auch hier bestreitet freilich Engelhardt in der angeführten Abhandlung die Meinung Heppe's, daß darnach die Sacramente nur ein sichtbares Wort seien. Wie dieselben wirken, das sei in diesem Artikel noch nicht gesagt, sondern erst aus den folgenden zu entnehmen (a. a. O., S. 541). Wie wenig indessen aus den letzteren sich eine wirkliche Instanz gegen jene Auffassung entnehmen läßt, wird weiter unten noch zur Sprache kommen.

1) F. C., p. 807: „Promissionem evangelii Christus non tantum generaliter proponi curat, sed etiam sacramenta promissioni annectere voluit, quibus tanquam sigillis ad promissionem appensis unicuique credenti promissionis evangelicae certitudinem confirmaret." Freilich meint Heppe, daß diese Aussage mit der in der C.-F. vorliegenden Lehre von den einzelnen Sacramenten in unversöhnlichem Widerspruche stehe und daß die Verfasser dieser Schrift eben in dem Gefühle der tiefen Kluft, welche zwischen ihrer Anschauung und der in der Augsburgischen Confession als nothwendiges Postulat des protestantischen Princips ausgesprochenen vorhanden sei, um nicht die Abweichung ihres Bekenntnisses hervortreten zu lassen, die Lehre von den Sacramenten im allgemeinen ganz übergangen und nur flüchtig an gelegener Stelle auf die Melanchthonische Definition hingewiesen hätten (Die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands, S. 346. 348). Allein der Vorwurf der Zweideutigkeit wenigstens, welcher thatsächlich hiemit jenen Männern gemacht wird, ist ein grundloser. Denn zunächst eine besondere Erörterung über den Sacramentsbegriff im allgemeinen zu geben, hatte

Systematik es ganz geläufig ist, die heiligen Handlungen als ein verbum visibile aufzufassen, und zwar so, daß in diesem Charakter nicht etwa bloß eine beiläufige, untergeordnete, sondern vielmehr die eigentliche und wesentliche Bestimmuug derselben gefunden wird [1]).

---

die C.-F., welche von der Taufe überhaupt nicht ex professo handelt, gar keine Veranlassung; im übrigen aber ist ganz unerfindlich, was die Verfasser des Bekenntnisses hätte bewegen sollen, in einem die Prädestinationslehre betreffenden Artikel, wenn auch nur „flüchtig", auf eine Definition der Sacramente zurückzugreifen, welche mit ihrer eigenen Anschauung in einem von ihnen selber gefühlten Widerspruche stand. Das thatsächliche Vorhandensein dieses Widerspruches vorausgesetzt, würde man also wenigstens die bezeichnende Thatsache zu constatiren haben, daß derselbe ihnen offenbar nicht als solcher zum Bewußtsein gekommen. Indessen auch jene Voraussetzung selber ist, so allgemein ausgesprochen, nicht eigentlich zutreffend. Was nämlich das Abendmahl betrifft, so ist hier der Zusammenhang mit der oben angeführten Bestimmung der Sacramente sehr unzweideutig durch die Erklärung gewahrt, daß die Gläubigen Leib und Blut Christi zu einem gewissen Pfande und zur Bekräftigung der ihnen zu Theil werdenden Sündenvergebung empfangen (p. 744, cf. p. 601). Eine besondere Erörterung des Taufdogma's aber findet sich, wie bemerkt, in der C.-F. überhaupt nicht, vielmehr beschränkt sich das in ihr über dieses Sacrament Gesagte auf ganz vereinzelte Sätze, welche gelegentlich in einem anderen Zusammenhange vorkommen. Es ist daher doch wahrhaft erstaunlich, wenn Heppe nicht nur von einer „Lehre von der Taufe" bei ihr redet und auch im Hinblick auf diese eine „einleitende Exposition über den Begriff des Sacramentes überhaupt" vermißt (Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. III, 75), sondern auch der C.-F. Schuld giebt, sie erst habe, dadurch, daß sie Luthers Lehre vom Taufwasser hervorgezogen (mir wieder ganz unbekannt, wo sie das gethan!), die bis dahin in der Kirche herrschende Melanchthonische Auffassung zurückgedrängt (Dogm. III, 115). Daß nun in jenen gelegentlichen Aussagen eine Anschauung hervortritt, welche mit der obigen allgemeinen Bestimmung nicht zum besten harmonirt, ist freilich richtig; nur fragt es sich, wieweit die ursprüngliche Lehrweise ihrerseits von einem ähnlichen Widerspruche freigesprochen werden könne. Nach allem ist es, angenommen, daß sich eine wesentliche Umbildung der Sacramentslehre in der lutherischen Theologie vollzogen habe, wenigstens durchaus unberechtigt, wie dies Heppe thut, gerade die C.-F. dafür verantwortlich zu machen und sie als den eigentlichen Wendepunkt in dieser Beziehung zu betrachten.

[1]) Chemnitz erklärt geradezu: „[Sacramenta] nihil aliud sunt, quam

Je bestimmter freilich die letzterwähnte Thatsache mit dem 13. Artikel der Augustana im Einklange steht, um so entschiedener scheinen andere Aussagen der älteren Dogmatiker über die dort vorliegende Anschauung hinauszugehen. Wenn nämlich ein Satz constant bei denselben wiederkehrt, so ist es der, daß die Sacramente nicht bloße Zeichen, sondern vor allem media und organa oder causae des Heiles seien; und wenn im Zusammenhange hiemit z. B. Quenstedt in Abrede stellt, daß es lutherische Lehre sei, a sacramento tanquam pictura moveri animum et excitari fidem, per qnam demum gratia conferatur [1]), so ist damit allem Anschein nach direct die Apologie der Augsburgischen Confession selber getroffen, nach deren ausdrücklicher Erklärung der Ritus quasi pictura verbi ist und als solche eine Glauben weckende Wirkung auf den Geist des Menschen ausübt. Genauer betrachtet stellt sich indessen das Verhältnis dieser Aussagen zu der in dem 13. Artikel der Augustana ausgesprochenen Anschauung mindestens nicht ganz so einfach, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Zunächst nämlich bezeichnet es einen Gegensatz, der für den Standpunkt der Augsburgischen Confession und deren Apologie gar nicht als ein solcher vorhanden ist, wenn die Frage schlechthin so gestellt wird, ob den Sacramenten eine significirende, declarative oder eine effective Bedeutung zukomme. Denn sofern dieselben der Erweckung oder Kräftigung des Glaubens dienen sollen, wird ihnen thatsächlich eine Wirkung zugeschrieben, wiederum aber üben sie diese nach den genannten Schriften nicht neben oder außer dem, sondern dadurch, daß sie darstellende Zeichen sind, oder vermöge ihres declarativen Charakters aus. Anderseits bezieht auch die spätere orthodoxe Dogmatik die von den Sacramenten abgeleitete Heilswirkung zunächst oder genauer auf die Erweckung, beziehungsweise Stärkung des Glaubens, durch dessen Vermittlung erst die direct nur angebotene Gnade zu einer wirklich zugeeigneten wird [2]).

visibilia verba" (Ex. C. Tr., p. 239). — Vgl. auch Gerhard IV, 206 sqq. 169.

1) Syst. II, 1042.

2) Gerhard IV, 218: „Proprius ac principalis finis institutionis sacramentorum est fidei nostrae confirmatio." — Hutter, p. 611:

Die Frage kommt also näher darauf hinaus, wie jener Effect nach ihnen zuwege gebracht wird. In dieser Beziehung ist es nun zunächst ein sehr schiefer Gegensatz, wenn z. B. Gerhard der als unlutherisch bezeichneten Meinung, nullam esse sacramentorum efficaciam nisi ad alendam fidem per modum objecti repraesentantis divinam promissionem, seinerseits die Behauptung entgegenstellt: „sacramenta esse fidei excitandae, augendae et confirmandae organa non nude repraesentando, sed vere efficiendo“ [1]. Denn was den Glauben weckt oder stärkt, ist, wie gesagt, insoweit und eben deshalb in jedem Falle „effectiv“, also auch dann, wenn dasselbe repraesentando divinam promissionem geschieht. Schärfer gefaßt kann es sich hier nur darum handeln, ob die den Sacramenten zugeschriebene subjective Wirkung sich aus ihrem Charakter als Darstellungen und Siegel der göttlichen Verheißung herleitet, oder aus diesem nicht erklärbar ist, mit anderen Worten, ob die Sacramente zunächst darstellende und eben dadurch auch wirksame Handlungen sind, oder ob ihnen eine unmittelbar effective Bedeutung zukommt. In der That scheint dies der Gegensatz zu sein, welchen die ältere Dogmatik bei ihrer Behauptung, daß dieselben nicht bloß objective et repraesentative, sondern effective wirken, im Auge hat. Darnach aber stellt es sich offenbar so, daß diese Wirksamkeit überall nicht als eine psychologisch vermittelte und insoweit natürliche, sondern als eine mit keinem sonstigen Vorgange innerhalb des geistigen Lebens vergleichbare, im eigentlichsten Sinne miraculöse zu denken ist, — eine Ansicht, wie sie in neuerer Zeit namentlich Stahl mit größter Entschiedenheit geltend gemacht hat [2]), und welche auch die ältere Theologie mit

---

„Effectum ergo sacramentorum constituimus operationem salutis, tum quoad excitationem, tum quoad confirmationem et obsignationem fidei, qua creditur ad justitiam et fit confessio ad salutem.“ — Baier, Comp. th. pos., p. 847: „Conferunt autem sacramenta aut obsignant gratiam evangelicam, quando fidem conferunt aut obsignant et confirmant. Sic enim homines regenerantur, justificantur et renovantur.“

[1]) Loci IV, 203.

[2]) Die lutherische Kirche und die Union, S. 156, vgl. auch S. 95. 98.

ihrer Betonung des „übernatürlichen“ Effectes der heiligen Handlungen direct auszusprechen scheint [1]). Es bedarf nun allerdings keines Beweises, daß diese Lehre mit der anderweitigen Auffassung der Sacramente als eines verbum visibile durchaus nicht oder doch nur insoweit verträglich ist, als die letztere zu einem ganz beiläufigen und untergeordneten Moment herabgedrückt wird, was, wie bemerkt, nichts weniger als die Meinung der orthodoxen Dogmatik ist; wir würden also hier einfach ein Nebeneinanderhergehen widersprechender Anschauungsweisen zu constatiren haben [2]).

Für die schließliche Beurtheilung kommt indessen noch einiges in Betracht. Zunächst darf bemerkt werden, daß auch Chemnitz, welcher in seinem Examen Conc. Trid. mit besonderer Klarheit und Schärfe die altprotestantische, in der Augsburgischen Confession und deren Apologie ausgesprochene Auffassung der Sacramente vertritt [3]), sich veranlaßt fühlt, Luther gegen die römischerseits hervorgetretene Meinung zu verteidigen, als habe derselbe gelehrt, daß die Sacramente nur als Bilder und Schaustücke durch äußerliche Erinnerung den Glauben weckten und nährten; und zwar ist hier die eigentümliche Wendung beachtenswerth, welche er dieser von ihm zurückgewiesenen Vorstellung gibt. Die Stelle lautet nämlich vollständig: „Truncatam Lutheri propositionem insidiose ita ponunt, quasi sentiat, sacramenta non esse instituta, ut sint organa seu causae instrumentales, per quas

Nach ihm theilen die Sacramente unserem Willen „unmittelbar durch ein Wunder“ eine andere reale Beschaffenheit u. s. w. mit.

1) So erklärt auch Dannhauer (Myster., p. 105): „sacramentis magna quaedam cum miraculis intercedit affinitas“.

2) Es würde hier auch nicht einmal ausreichen, mit Höfling (Das Sacrament der Taufe I, 20) zu sagen, daß in der Lehre der älteren Dogmatik von dem, was das Sacrament sei (nämlich mehr als eine bloß significirende Handlung), und der, was und wie es wirke (nämlich letzteres als sichtbares Wort), keine rechte Zusammenstimmung herrsche. Denn ist etwa in der Behauptung, daß das Sacrament ein verbum visibile sei, keine Bestimmung über das Wesen desselben oder darüber, was es ist, enthalten? und liegt anderseits in dem oben Angeführten nicht gerade eine Bestimmung über das „wie“ der Wirksamkeit?

3) Vgl. Heppe III, 67 ff.

deus gratiam offerat, exhibeat, applicet et obsignet credentibus, sed hunc solum esse tantum usum sacramentorum, ut tanquam picturae et spectacula externa commonefactione fidem excitent et nutriant, ipsa autem fides in usu sacramentorum nihil accipiat, sed speculatione sua alibi circumvagetur. Quam prophanam sententiam Lutherus in Sacramentariis serio et semper improbavit." [1]) Hier ist offenbar der in Frage stehende Gedanke in einem Sinne genommen, bei welchem die Augustana und deren Apologie durch seine Ablehnung thatsächlich gar nicht getroffen werden. Denn zwar bezeichnet die letztere, wie erwähnt, den Ritus als quasi pictura verbi und erkennt gerade darin die eigentümliche Bedeutung desselben; aber zweifellos ist ihre Meinung dabei nicht, daß derselbe in keinem anderen Sinne den Glauben wecke, als in welchem jede Darstellung religiöser Gegenstände oder Gedanken einen erbaulichen Eindruck zu machen oder eine fromme Regung hervorzurufen vermag. Vielmehr kommt hier in Betracht, was sie kurz vorher ausgesprochen hat: „Ritus ab hominibus instituti non erunt .... proprie dicta sacramenta. Non est enim auctoritatis humanae promittere gratiam. Quare signa sine mandato dei instituta non sunt certa signa gratiae, etiamsi fortasse rudes docent aut admonent aliquid." [2]) Es entspricht daher auch nichts weniger als der Meinung der genannten beiden Bekenntnisschriften, daß der Glaube die Gnade, auf welche er sich beim Gebrauche der Sacramente richtet, nicht in diesen, sondern anderwärts suche und empfange; denn der göttliche Heilswille, welcher den Gegenstand des Glaubens bildet, ist demselben nach ihnen eben in der sacramentlichen Handlung als einem Siegel und sichtbaren Ausdruck der göttlichen Gnadenverheißung gegenwärtig, weshalb denn auch in ihrem Sinne ganz wohl mit Hutter [3]) gesagt werden kann: „Sacramenta ratione usus sive finis primarii non sunt signa rei praeteritae, sed praesentis." Mit

---

[1]) Examen Conc. Trid., p. 249, vgl. auch p. 245.
[2]) Apol., p. 200, vgl. auch C. R. XXI, 211.
[3]) Loci, p. 609.

allem dem wird ebenso wenig die Anschauung verleugnet, daß die Sacramente zunächst und wesentlich darstellende Handlungen seien, wie umgekehrt diese hindert, dieselben als Mittel (organa oder causae instrumentales) zu betrachten, durch welche Gott seine Gnade anbiete und (unter der Voraussetzung, daß durch sie wirklich der Glaube erweckt oder gestärkt wird) mittheile, beziehungsweise versiegele. Bei diesem Sachverhalt muß es um so mehr in das Gewicht fallen, daß die positive Darstellung der Lehre Luthers, welche Chemnitz der angeführten Stelle unmittelbar vorangehen läßt, vollkommen durch den Begriff des verbum visibile beherrscht wird. Alles zusammengenommen, wird man also kaum der Verwerfung des in Frage stehenden Gedankens einen Sinn leihen dürfen, welcher auch nur thatsächlich mit der durch jenen Begriff bezeichneten Anschauung in wirklichen Conflict geriethe. Was Chemnitz offenbar wirklich dabei im Auge hat, kann man sich durch die Erinnerung verdeutlichen, daß von einem Gemälde z. B. unter Umständen wol das religiöse Bewußtsein einen bestimmten Impuls erhalten kann, ohne daß man deswegen daran denken wird, jenes ein „Zeichen und Zeugnis des göttlichen Willens gegen uns" zu nennen, wie die Augsburgische Confession das Sacrament als ein solches betrachtet wissen will, daß also, während in dem letzteren hienach in bestimmtem Sinne das Glaubensobject selber zur Aneignung sich darbietet, ersterem nur die Bedeutung eines erinnernden Hinweises auf dasselbe zugeschrieben werden darf. Unverkennbar handelt es sich nun aber um wesentlich den gleichen Gegenstand der Polemik, wie in der bisher besprochenen Stelle, wenn es z. B. bei Dannhauer heißt: „Negamus efficaciam objectivam et mediatam, prout ea nobis a pontificiis affingitur, tanquam statuamus a sacramento tanquam pictura moveri animum et excitari fidem, per quam demum gratia conferatur" [1]. In dieser Erklärung haben die letzten Worte zunächst etwas auffälliges, sofern es nach denselben ganz den Anschein gewinnt, als sollte auch die Meinung, daß erst durch den Glauben

---

1) Myster., p. 104; vgl. auch die vorhin angeführte Bemerkung Quenstedts.

die Gnade erlangt werde, eine Zurückweisung erfahren. Unmöglich kann indessen dies Letztere wirklich beabsichtigt sein; es hieße das einen der constantesten und betontesten Sätze der altlutherischen Dogmatik selber verwerfen. Vielmehr soll ohne Zweifel der Gedanke, daß erst durch den Glauben die Gnade conferirt werde, hier nur insoweit und insofern abgelehnt werden, als er zu dem anderen, daß Gott durch die Sacramente seine Gnade zueigne, in Gegensatz tritt. Nach lutherischer Lehre schließt nämlich das eine das andere nicht aus. Die Sacramente auf der einen und der menschliche Glaube auf der anderen Seite verhalten sich, um an dies überall wiederkehrende Bild zu erinnern, zu einander wie die Hand, welche eine Gabe darbietet, und die Hand, welche das Dargebotene ergreift oder annimmt; beide kommen mithin, ein jedes in seiner Sphäre, als Causalitäten für den Heilsempfang in Betracht, beide sind, nur in verschiedenem Sinne, organa oder instrumenta, durch welche die göttliche Gnade dem Menschen zugeeignet wird. Ist nun, wie ich nicht bezweifle, die fragliche Aussage demgemäß zu verstehen, so ergibt sich, daß die ganze Erklärung im Grunde ebenfalls sich gegen eine Auffassung richtet, welche mit der durch die Augsburgische Confession vertretenen nichts weniger als identisch ist, vielmehr in dieser Allgemeinheit auch auf dem Standpunkte der letzteren zurückgewiesen werden darf. Damit trifft aber auch die vorhin angeführte Aeußerung Gerhards insofern zusammen, als sie sich in einer Erörterung findet, welche gerade das eben angegebene Verhältnis der Sacramente auf der einen und des Glaubens auf der anderen Seite zum Gegenstande hat.

Man sieht also — und dies ist von größter Wichtigkeit —, daß bei den in Frage stehenden Antithesen ein Gesichtspunkt mitwirkt, um welchen es sich für uns zunächst gar nicht handelt, mit anderen Worten, daß die vorhin von uns bezeichnete Alternative mindestens in dieser Reinheit und Schärfe von der älteren Dogmatik thatsächlich gar nicht gestellt worden ist. Es kommt aber noch ein anderer bedeutsamer Umstand in Betracht. Während nämlich Stahl den Sacramenten eine „schöpferisch-wunderthätige" Wirkung im ausdrücklichen Gegensatze zu der, wenngleich in be-

stimmtem Sinne ebenfalls übernatürlich zu denkenden, doch immer psychologisch vermittelten des Wortes zuschreibt und überhaupt in der neueren lutherischen Theologie diese Betonung des übernatürlich effectiven Charakters der ersteren mehrfach als eine entschiedene thatsächliche Ueberhebung derselben über das letztere auftritt [1]): weiß die ältere lutherische Orthodoxie von keinem Effecte und keiner Wirkungsweise der Sacramente, welche nicht wesentlich ebenso auch dem Worte zukämen. Auch dieses besitzt eine vis non tantum objectiva, sed effectiva, non consistens in morali persuasione, sed in supernaturali operatione, es lehrt nicht allein oder ermahnt und überzeugt, sondern gebiert wieder, wandelt um u. s. w. [2]); auch dieses bietet demgemäß das Heil nicht bloß an, sondern wirkt dasselbe und applicirt es den Gläubigen [3]). Es ist für die Frage, mit welcher wir es hier eigentlich zu thun haben, wieder von der größten Wichtigkeit, dies im Auge zu behalten. Denn es erklärt sich hieraus, wie die ältere Dogmatik in so nachdrucksvoller Weise die Sacramente als wirkliche media und organa des Heiles be-

---

1) So, wenn Höfling (D. Sacr. d. Taufe I, 18) den Unterschied zwischen beiden in dem „thatsächlich vollziehenden" Charakter der Sacramente oder darin findet, daß in denselben die neutestamentliche Gnade sich nicht abermals bloß redend an- und darbiete, sondern handelnd dem Einzelnen exhibire und mittheile — oder wenn Stahl (Luth. Kirche und Union, S. 160) schreibt: „Das Wort Gottes und seine Predigt ist Aufforderung an den Menschen, die Sacramente sind Gewährung Gottes. Das Wort ist Verheißung, die Sacramente sind Erfüllung der Verheißung." In stärkster Weise drückt auch Münchmeyer (Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, S. 121 ff.) die Heilskräftigkeit des Wortes gegenüber der Taufe herab. Letztere gilt ihm als der einzige ordentliche Eingang in das Reich Gottes. Eine „gewisse Bezüglichkeit" auf die Kirche als den Leib des Herrn, ein „gewisses" Anrecht auf dieselbe mögen Ungetaufte, Erwachsene, die durch die Predigt zu einem „gewissen" Glauben gelangt sind, haben — eine „gewisse" Mittheilung des heiligen Geistes vor und ohne die Taufe soll nicht geleugnet werden — aber sie sind doch nur „Candidaten", nicht Glieder der Kirche und des Leibes Christi; wo nur erst Glaube an das Evangelium, aber keine Taufe, da ist nur Vorbereitung zur Kirche.

2) Vgl. Jul. Müller, Dogmat. Abhandl., S. 138 f.

3) Vgl. z. B. Gerhard IV, 198.

zeichnen konnte, ohne deshalb die Grundauffassung derselben als eines verbum visibile fallen zu lassen. Eben deshalb nämlich, weil die sacramentliche Handlung ein sichtbares Wort ist, kommt ihr auch die dem Worte überhaupt, also in jeder Gestalt oder Form seiner Darreichung innewohnende Heilskräftigkeit zu. Dieser Gedanke findet sich direct in der älteren Dogmatik ausgesprochen [1]; es kann demnach nicht überraschen, wenn Baier gerade die Behauptung, daß die Sacramente nicht signa mere σημαντικά seien, durch eine Bemerkung von Mylius erläutert, welche ihrerseits durchaus auf die durch den Begriff des verbum visibile indicirte Vorstellung hinauskommt [2]. Uebrigens ist es auch hiervon abgesehen für unseren Zweck bedeutungsvoll, daß auch dem Worte, wie bemerkt, eine vis non tantum objectiva, sed effectiva zugeschrieben wird. So supranaturalistisch dies auch von der älteren Dogmatik gedacht sein mag, so wird sie doch schwerlich damit haben leugnen wollen, daß die nächste, unmittelbare Aufgabe des Wortes die sei, das Object des Glaubens dem Bewußtsein vorzustellen; ebensowenig ferner kann sie dabei verkannt haben, daß die durch das Wort sich vollziehende Wirkung des göttlichen Geistes nicht selbstständig oder unabhängig neben jenem nächsten Effecte hergeht, sondern durch denselben sich vermittelt. Mit dem gleichen Rechte wird dann aber auch hinsichtlich der Sacramente angenommen werden dürfen, daß durch die Behauptung einer nicht bloß „objectiven", sondern „effectiven" Wirksamkeit derselben eine Anschauung nicht ausgeschlossen werde, nach welcher sie zunächst darstellende oder significirende Handlungen sind, das ihnen weiter Zugeschriebene aber sich eben aus diesem ihrem Charakter herleitet.

Daß die „Betrachtungsweise von Gleichartigkeit der beiden Gnadenmittel, des Wortes und des Sacraments" durch die ganze lutherische Theologie gehe, gesteht auch Stahl zu [3], welcher eben deshalb sich veranlaßt gesehen hat, der „Fortbildung der lutherischen Lehre von den Sacramenten" ein eigenes Kapitel seines Buches

---

[1]) Vgl. z. B. Gerhard IV, 169; Quenstedt II, 1043.
[2]) Comp. th. pos., p. 834 sq.
[3]) Die luth. Kirche und die Union, S. 152 f.

über die Union zu widmen. Indessen will er allerdings darin nur einen Mangel der „wissenschaftlich-begrifflichen Darlegung“ oder der „theologischen Methode“, nicht aber der „sächlichen Bestimmungen“ oder des „Inhalts“ der Lehre finden [1]). Daraus erklärt sich denn, daß Stahl trotz des angegebenen Zugeständnisses der Behauptung Jul. Müllers [2]), es sei bis auf den heutigen Tag der lutherischen Theologie nicht gelungen, auf bestimmte und irgend haltbare Weise die eigentümliche Wirkung des Sacraments im Unterschiede von derjenigen des im Glauben angeeigneten Wortes zu bezeichnen, mit der entschiedenen Versicherung des Gegentheils glaubt entgegentreten zu dürfen. „Es ist dem nicht so; die lutherische Theologie bezeichnet, wie sich überall gezeigt hat, auf eben so bestimmte als haltbare Weise die eigentümliche Wirkung der Sacramente. Nur das Sacrament der Taufe, nicht das im Glauben angeeignete Wort gibt Sündenvergebung und Wiedergeburt; nur das Sacrament des Abendmahls, nicht das im Glauben angeeignete Wort gibt Leib und Blut Christi“ [3]). Hierin also werden wir wol u. a. jene „sächlichen Bestimmungen“ zu sehen haben, welche nach jenem Gelehrten die von ihm versuchte Correctur fordern und als eine Consequenz aus den eigenen Grundprincipien der lutherischen Sacramentslehre ausweisen sollen. Von den angeführten beiden Sätzen gehört indessen der letztere überall gar nicht hierher, und der erstere ist nicht lutherische Lehre. Daß zunächst nach dieser Leib und Blut Christi im eigentlichen Sinne nur im Abendmahl dargereicht werde, ist allerdings sehr richtig und war auch schwerlich Jul. Müller ganz unbekannt; in dem erwähnten Urtheile aber durfte es ihn aus dem einfachen Grunde nicht irre machen, weil, wie wiederholt erinnert, der lutherischerseits gelehrte Genuß des Leibes und Blutes Christi einen Wesensbestandtheil und nicht eine Wirkung des Sacraments bezeichnet. Darum handelt es sich allein, was durch jenen behaupteten Genuß selber dem Empfänger zu Theil werde, und ob das, was die lutherische Theologie in dieser Beziehung anzugeben

---

1) a. a. O., S. 151. 153.
2) Die evangel. Union, S. 290.
3) a. a. O., S. 150 f.; vgl. auch S. 91.

weiß, etwas specifisch von demjenigen Verschiedenes sei, was sie auf das gepredigte und in das Herz gefaßte Wort als Wirkung zurückführt. Was ferner den zweiten Punkt anlangt, so würde allerdings durch den Satz, daß nur die Taufe und nicht das im Glauben angeeignete Wort Sündenvergebung und Wiedergeburt vermittle, in wenn auch nicht „haltbarer“, doch sehr „bestimmter“ Weise eine unterscheidende Wirkung der ersteren geltend gemacht sein. Aber nach irgend welchen Belegen dafür, daß dies wirklich ausgesprochene lutherische Lehre sei, wird man bei Stahl — trotzdem es sich „überall gezeigt“ haben soll — vergeblich suchen, und in Wirklichkeit liegt es, wie gleichfalls bereits gelegentlich erinnert wurde, vielmehr so, daß die ältere lutherische Theologie durchgängig und ausdrücklich das Gegentheil davon lehrt. So behandelt z. B. Gerhard in einem besondern Abschnitte seines locus de ecclesia die Frage, ob auch Nichtgetaufte zur (unsichtbaren) Kirche gehören könnten, und beantwortet dieselbe bejahend, indem er hervorhebt, daß die gläubigen Katechumenen vom heiligen Geiste belebt und regiert würden, Söhne Gottes und durch den Glauben aus Gott geboren seien — Letzteres mit dem ausgesprochenen Grunde, daß nicht nur die Taufe in der Schrift ein Bad der Wiedergeburt genannt, sondern ebenso auch das Wort als der unvergängliche Same bezeichnet sei, durch welchen die Menschen wiedergeboren würden [1]). Demgemäß ist es constante Lehre der älteren Dogmatiker, daß bei den durch das Wort zum Glauben gelangten Erwachsenen die Taufe die Wiedergeburt nicht erst bewirke, sondern die durch das Wort bereits gewirkte versiegele [2]). Soweit daher die Taufe als das gewöhn-

---

[1]) Loci V, 294 sqq.

[2]) Vgl. z. B. Gerhard IV, 172. 217; V, 297; Hollaz, p. 1091. Mit diesem Grundsatze steht es freilich in unverkennbarem Widerspruche, wenn die Kirchen-Agende der Herren und Ritterschaft des Erzherzogtums Oesterreich vom Jahre 1571, welche ausnahmsweise ein ausführliches Formular für den bei der Taufe Erwachsener einzuhaltenden Modus bietet (abgedruckt bei Höfling, Das Sacrament der Taufe I, 566 ff.), in demselben den Katechumenen völlig als einen erst durch die Taufe dem Reiche Christi Einzuverleibenden, bis dahin also noch in der Gewalt der Finsternis, im Stande der Ungnade u. s. w. Befindlichen behandelt

liche Mittel der Wiedergeburt betrachtet wird, hat dies
darin seinen Grund, daß infolge der Institution der K
taufe das Sacrament der Regel nach früher an den
herantritt, als das Wort der evangelischen Verkündigun
wegs aber darin, daß das erstere an sich in einer eng
unmittelbareren Beziehung zu jenen Wirkungen gedacht w
das letztere. Ja, genau genommen ist es auf dem St
der ältern Dogmatik auch so nicht einmal richtig, d
in welchen die Wiedergeburt durch das Wort gewirkt w
außergewöhnliche zu bezeichnen, da die Taufgnade nach lu
Lehre keine unverlierbare ist und von Unzähligen wirklich
ihrer weiteren Lebensentwickelung verloren wird, die
winnung derselben aber gleichfalls nach lutherischer Lehre
durch die von dem Worte ausgehende Wirkung erfolgt.
läßt sich die Anerkennung, daß das letztere ein ganz gen
medium regenerationis sei, nur dadurch umgehen, daß
Ausdruck „Wiedergeburt" ausschließlich für den erstn

(vgl. a. a. O., S. 567. 573. 577. 579. 585). Denn ein E
kann nur unter der Voraussetzung getauft werden, daß das E
nicht nur ihm verkündigt, sondern auch im Glauben von ihm
sei, wie dies denn auch von der Agende selbst sehr bestimmt vo
wird. Offenbar ist hier das gewöhnliche (bei der Kindertaufe
liche) Verfahren einfach beibehalten, ohne daß man sich über
messenheit desselben in dem vorliegenden Falle klare Rechensch
hätte. Daß man überhaupt in der Kirche gerade hinsichtlich
liturgie nicht immer sehr nachdenkend verfahren ist, dafür biet
lich die unbedenkliche Herübernahme der ursprünglich auf Pro
rechneten und nur in Beziehung auf solche einen Sinn haben
fragen in die durch das Allgemeinwerden der Kindertaufe v
änderte Taufpraxis den schlagendsten Beleg. Uebrigens betont
altlutherische Dogmatik nicht selten die Nothwendigkeit der
eines medium salutis mit Berufung auf Joh. 3, 5 f. in ei
eingeschränkten Weise, daß sie mit ihrem eigenen vorhin erwähnt
satze in Conflict geräth — wiewohl dann doch wieder so u
wird, daß jenes Sacrament bei den Kindern necessitate pr
medii, bei den Erwachsenen dagegen — quia ibi fidem praer
nur ratione praecepti nothwendig sei (vgl. z. B. Quens
1093 und dagegen wieder p. 1038).

Eintritt in den status gratiae vorbehält, — eine Beschränkung, welche nach dem früher Bemerkten in der älteren Dogmatik gar keinen sachlichen Grund hat, also hier schließlich eine reine Caprice ist. Jedenfalls ist es, wie der ursprünglichen reformatorischen Anschauung, so auch noch der späteren Lehrbildung völlig fremd, das Vorhandensein eines wirklich religiösen Glaubens an das Evangelium von dem Besitze der höchsten Heilsgüter in der Weise trennbar und getrennt zu denken, daß der letztere erst durch einen besonderen, hinzukommenden Act verliehen werden müßte. Es darf also mit Genugthuung constatirt werden, wie viel geistiger und freier in dem fraglichen Punkte die altlutherische Orthodoxie ist, als das für eine Fortbildung derselben sich ausgebende moderne Luthertum, welches Stahl repräsentirt; im übrigen aber muß die Gelassenheit, mit welcher der Letztere die von ihm vertretene und allerdings auch von anderen getheilte Anschauung schlechtweg als lutherische Lehre hinstellt, um so mehr befremden, als nicht einmal innerhalb der neueren confessionellen Theologie dieselbe allgemeine Geltung beanspruchen kann [1]). Wie gänzlich haltlos ferner an sich schon die Auskunft ist, die Bestimmungen der älteren Theologie, welche auf die Gleichstellung von Wort und Sacrament hinauskommen, auf den Werth blos doctrineller Formeln herabzusetzen und als solche von der eigentlichen Substanz der Lehre zu unterscheiden, bez. derselben entgegenzusetzen, leuchtet bei dem geringsten Versuche ihrer wirklichen Anwendung ein. Nach Stahl nämlich würde es sich beispielsweise so stellen: wenn die Taufe ein Bad der Wiedergeburt genannt wird, so ist das eine „sächliche Bestimmung" und gehört zum „Inhalte" der Lehre; wird dagegen das Wort als der lebendige Same bezeichnet, durch welchen die Menschen wiedergeboren werden, oder behauptet, daß der Zweck der Sacramente der sei, als ein sichtbares Wort die göttliche Gnade anzubieten, so ist das keine sächliche Bestimmung und hat mit dem Inhalt der Lehre nichts zu thun, sondern gehört nur zur „theologischen Methode", zur „wissenschaftlich-begrifflichen Darlegung". Ob es

---

[1]) Vgl. gegen dieselbe z. B. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, S. 157 ff.; Philippi, Kirchl. Glaubensl. V, 2. S. 159 ff.

anderen gelingt, hierin irgend welche Vernunft zu entdecken, muß ich dahingestellt sein lassen; ich meinerseits bin geneigt zu glauben, daß es sich hier in Wirklichkeit um ein Misverhältnis nicht sowol zwischen den sachlichen Lehrbestimmungen und der wissenschaftlichen Methode der altlutherischen Theologen, als vielmehr zwischen dem, was sie nach Stahl eigentlich sagen sollten, und dem, was sie wirklich sagen, handle [1]).

Schließlich mag hier noch der Behauptung gedacht werden, daß die altlutherische Dogmatik, wenn sie die Verheißung in den vollständigen Begriff des Sacraments aufnehme, nicht an diese das Zeichen, sondern umgekehrt sie an das Zeichen geknüpft sein lasse, die Rede mithin nicht von der göttlichen Verheißung im Allgemeinen, sondern von der dem Sacrament eigenthümlichen sei [2]). Auch dies ist, so ausgesprochen, nichts weniger als richtig. Rudelbach beruft sich für jene Behauptung auf Chemnitz, welcher „mit gewöhnlicher Schärfe und Bündigkeit“ die Sache so fasse; ich finde indessen weder, daß die von ihm angeführte Stelle durch Schärfe und Bündigkeit glänzt, noch, daß Rudelbach ihren Inhalt sehr genau erwogen hat. Zunächst nämlich heißt es hier freilich: „Requiritur ad sacramentum promissio divina de gratia, effectu seu fructu sacramenti“; darnach bezöge sich also die Verheißung allerdings auf die sacramentale Handlung selber, oder darauf, daß durch diese Gottes Gnade wirksam sein wolle. Unmittelbar daran schließt sich aber als weiteres Erfordernis der Satz: „Illam promissionem oportet non simpliciter, nude et per se habere testimonium in verbo dei, sed oportet eam divina ordinatione annexam esse signo sacramenti et eo quasi vestitam esse“ [3]). Will es nun schon keinen rechten Sinn geben, von einer Verheißung, welche bereits an sich und von vorn herein auf das „Zeichen“ sich bezieht, zu sagen, daß sie durch göttliche

---

1) Nur Hutter, soviel ich weiß, hat allerdings einen, übrigens recht unklar ausgefallenen, Versuch gemacht, eine durch die Sacramente gewährte eigentümliche Gabe nachzuweisen (Loci, p. 610. 612); vgl. Thomasius III, 2. S. 130f.

2) Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union, S. 204.

3) Examen Conc. Tr., p. 233.

Ordnung mit demselben verknüpft sei: so führt die Vorstellung einer „Bekleidung" des Verheißungswortes durch das Zeichen vollends unzweideutig — sowol an sich, wie nach dem gangbaren Sprachgebrauche der älteren Theologie [1])— auf die Auffassung des Sacramentes als eines verbum visibile oder mit andern Worten auf den Gedanken, daß die Handlung den Inhalt des Wortes zur äußerlichen, sichtbaren Darstellung bringe. Dieser aber macht es schlechterdings unmöglich, die Verheißung, um welche es sich handelt, als eine dem Sacramente eigentümliche oder auf dieses selber bezügliche zu betrachten. Denn zwar wäre es an sich nicht undenkbar, daß z. B. die Taufe die Wiedergeburt zugleich real vermittelte und durch den ihr eigentümlichen Ritus versinnbildlichte, also in diesem Betracht eben das darstellte, was durch sie selber gewirkt würde; aber nimmermehr kann sie die Thatsache, daß sie selber das die Wiedergeburt Bewirkende sei, zum symbolischen Ausdrucke bringen, nimmermehr in diesem Sinne Gegenstand ihrer eigenen Darstellung sein. Soweit daher das Verhältnis der sacramentlichen Handlung zu der betreffenden Verheißung durch den Begriff des verbum visibile bestimmt wird, kann vielmehr als Inhalt der letzteren nur die gratia evangelica überhaupt, ohne specielle Beziehung auf das Sacrament, gedacht werden. Ganz ebenso nennt Gerhard als Requisite des Sacramentes das Element und das Wort und bestimmt das letztere näher als einerseits göttliches Mandat und göttliche Institution, anderseits promissio atque ea quidem evangelio propria per sacramentum applicanda et obsignanda [2]). Ich frage auch hier: kann das Sacrament

[1]) Vgl. Chemnitz l. l. p. 238sq. 247: .... „verbum promissionis evangelii, quod aliquando simpliciter per se sive nudum proponitur, aliquando vero vestitum seu visibile factum certis a deo institutis ritibus seu sacramentis"; p. 249: „cum in hac infirmitate languida fides nec facile, nec certo, nec firmiter apprehendere et tenere possit promissionem in nudo verbo propositam, deus instituto certo ritu illam quasi visibilem fecit".

[2]) Loci ed. Cotta VIII, 207. (Ich citire hier ausnahmsweise nicht nach der sonst — auch im Folgenden — überall benutzten neuesten Ausgabe von Preuß, da mir dieselbe im Augenblicke nicht zur Hand ist.)



eine Verheißung appliciren, deren Gegenstand es selber ist? kann es seine eigene Bedeutung besiegeln? Daß vielmehr ganz allgemein an die Verheißung des Evangeliums überhaupt zu denken ist, wird zum Ueberfluß durch die etwas spätere Aeußerung desselben Dogmatikers außer Zweifel gesetzt: „Per sacramenta obsignatur credentibus promissio de gratia dei et remissione peccatorum, quo sensu et respectu promissio recte dicitur divina ordinatione signo sacramentali adnexa“ [1]). Zugleich erhellt aus dieser Stelle, daß die Anknüpfung der Verheißung an das Zeichen thatsächlich gar keinen anderen Gedanken ausdrückt, als die umgekehrte Vorstellung, welche dieses an jene angeknüpft sein läßt — wie denn auch z. B. Chemnitz beide Ausdrucksweisen völlig promiscue gebraucht. Richtig ist nach allem nur dies, daß die ältere Theologie, indem sie die Verheißung in den Begriff des Sacramentes aufnimmt, die beiden wesentlich verschiedenen Gesichtspunkte, unter welchen dies geschehen kann, nicht immer genügend auseinanderhält und insoweit eine Unklarheit der in Frage kommenden dogmatischen Bestimmung verschuldet. Hierfür freilich bietet nicht nur die besprochene Erklärung von Chemnitz, sondern überhaupt seine ganze Auseinandersetzung mit der römischen Zählung der Sacramente einen Beleg; aber auch die entsprechende Ausführung der Apologie der Augsburgischen Confession kann in der angegebenen Beziehung nicht von einem Mangel an scharfer Unterscheidung freigesprochen werden.

Das bisher Bemerkte reicht nun allerdings zur Charakteristik der lutherischen Sacramentslehre nicht aus und ist daher im Folgenden durch einige weitere Erinnerungen zu ergänzen. Vorerst indessen dürfte es angezeigt sein, die Lehre Luthers selber, hinsichtlich ihres Verhältnisses zu der in Frage stehenden Anschauung in das Auge zu fassen.

---

1) l. l. p. 212.

I.

Das Recht der Predigt im evangelischen Gemeinde-gottesdienste.

Von

Dr. [illegible]

[illegible]

Es wird zu den hervorragendsten Verdiensten der Reformation gerechnet, der während des [illegible] zurückgedrängten Predigt nicht bloß wieder den reinen Gegenstand gezeigt, sondern überhaupt die gebührende Stellung im kirchlichen Leben zurückgegeben zu haben, und zwar dies letztere vornehmlich durch erneute Zuweisung des ihr so lange versagten Ehrenplatzes im Gemeindegottesdienste. Das damals eroberte Ansehen hat die evangelische Predigt auch drei Jahrhunderte und darüber hinaus behauptet, vornehmlich in Deutschland. Vielleicht läßt sich für jede Periode der Kirchengeschichte eine Seite des kirchlichen Lebens hervorheben, an welcher hauptsächlich dessen Herzschlag bemerkbar wird. Im evangelischen Gebiete ist es eine Weile die Bekenntnisbildung, ist es für gewisse Kreise stets die theologische Wissenschaft, ist es speciell bei Lutheranern das Kirchenlied, ist es in neuerer Zeit überall die Mission gewesen. Aber eine so ausgedehnte und so durch alle Perioden sich hindurchziehende Bedeutung hat dort keine Thätigkeit gehabt wie die Predigt. Eine Geschichte derselben müßte, wenn sie auch nur in Betreff des deutsch-evangelischen Bereiches in irgend zulänglicher Weise zur Darstellung gelangte, uns von der Kanzel aus ein Bild der gesamten Entwicklung des Protestantismus nach dessen innerer Seite liefern. Durch die Predigt schallt hier vor allem die Reformation selbst mit Luther an der Spitze auf weitestem Plane als Zeugin von den wiedererworbenen Heilsgütern. In ihr lagern sich während des 17. Jahrhunderts die Streitigkeiten der Theologen um die reine Lehre samt den Geschmacklosigkeiten des Zeitalters ab. In ihr bricht mitten durch diesen Ballast

sich die herzvollere Frömmigkeit Bahn, deren Vertreter nicht ausgehen. In ihr macht dann mit Entschiedenheit der Bekehrungs- und Heiligungseifer der pietistischen Schule sich geltend. In ihr sucht auch die Aufklärung und Wohlredenheit des 18. Jahrhunderts ihren Schauplatz. Durch sie hat im gegenwärtigen Jahrhundert sich der wiedererwachte Glaubensgeist zündend an das Volk gewendet. Mit dieser factischen Bedeutung deckt sich das Interesse, welches man in der evangelischen Kirche je und je an der Predigt genommen hat. Es ist die herkömmliche Ansicht, worin Lutherische und Reformirte, Geistliche und Laien meist einverstanden gewesen sind, daß sie das vornehmste Stück des Gottesdienstes, ja der hervortretendste Ausdruck protestantischen Denkens und Fühlens, überhaupt die Spitze der sonst nur so verschwindend sichtbaren Kirche, das jedenfalls nicht unter dem Scheffel stehende Licht, woran sie sich bemerkbar und nützlich mache, sei. Darum sind Predigten hier ein beliebter Gegenstand von Stiftungen geworden, wie Messen bei den Katholiken. Darum dürfen sie auch, gedruckt, auf ein so großes Lesepublikum rechnen, daß es kaum einen Zweig der Literatur gibt, dem ein ergiebigerer Markt blüht. Darum zielt die ganze theologische Bildung seit dem 16. Jahrhundert auf keine Leistung in gleichem Grade, nirgends vielleicht bewußter und ausschließlicher als in den evangelischen Kernländern Sachsen und Würtemberg; ja noch heute läuft das ganze Universitatsstudium zunächst auf den Erwerb der licentia concionandi hinaus. So hat sich natürlich auch alles, was dem Stande der Theologen durch den Aufschwung ihrer Fachwissenschaft in den letzten fünf Decennien, wie durch den Mitgenuß allgemeiner Bildung zugeflossen ist, ausgeprägt in der Predigt, und wer wollte es verkennen, daß dieselbe heutzutage, was Schriftverständnis, psychologische Feinheit und Darstellung betrifft, zu einer Kunsthöhe gelangt ist, wie kaum je zuvor!

Wie merkwürdig, daß trotzdem derselben sich ein Gefühl der Unsicherheit bemächtigt hat, welches ebenfalls in ihrer bisherigen Geschichte nicht seinesgleichen hat! Zwar von katholischer Seite ist längst so manches harte Urtheil ergangen, welches das protestantische Selbstgefühl in diesem Punkte hat verletzen können. So, wenn die Königin Christine auf die Frage der früheren Glaubens-

genossen, was sie in die katholische Kirche getrieben habe, die Antwort gab: „Euere langweiligen Predigten“, oder wenn Clemens Brentano bei einer Dampfboot-Unterhaltung mit Sander, damals Pastor zu Elberfeld, erklärte: „Bei euch wird's nicht besser, als bis ihr den Plauderkasten abschafft“ [1]). Aber völlig unabhängig von solchen, natürlich von Hause aus nicht unverdächtigen Urtheilen, hat sich auf evangelischem Boden selbst infolge eigentümlicher Erfahrungen eine Herabstimmung des ehemaligen Selbstbewußtseins eingestellt. Man redet von einer Krisis [2]), worin sich gegenwärtig unsere Predigt befinde, und thut es mit gutem Grunde, nur daß die Krisis in viel weiterem Umfange gesucht, auch schärfer von sonst vorgekommenen Erscheinungen unterschieden werden müßte, als es geschehen ist. An gewissen Schwankungen und Dunkelheiten in der Fassung der homiletischen Aufgabe hat es ja auch früher nicht gefehlt, die vorübergegangen und in ihrem eigenen Bereiche erledigt worden sind. Denn, der vielfachen Wechsel in der Form zu geschweigen, an denen kein Zeitalter reicher gewesen ist als das der festesten, für den Gegenstand ihrer Verkündigung sich selbst gewissesten Orthodoxie, so begegnen wir bei allen Wendepunkten der Kirche und der Theologie einem Suchen und Ringen der Predigt nach der entsprechenden Beschaffenheit. Namentlich tritt seit Mitte des vorigen Jahrhunderts uns bei ihr ein Streben entgegen, sich mit den herrschenden Systemen der Wissenschaft oder doch mit deren Niederschlage in der überhandnehmenden Aufklärung einigermaßen auseinanderzusetzen; und es ist nur eine Fortführung dieses Strebens, was wir an dem Bemühen mancher Zeitgenossen wahrnehmen, die Kanzel im Einvernehmen mit dem zu zeigen, was sie die moderne Cultur nennen. Freilich ist es für eine gewisse theologische Richtung heutzutage zur kirchlichen Existenzfrage geworden, wie sie doch, ohne sich gar zu verleugnen, es anfangen solle, erbaulich zu predigen. Für die Kenner und Bekenner des durch nichts zu ersetzenden Grundes, welcher für das Werk der

[1]) Aehnliche Urtheile von katholischer Seite s. in der lesenswerthen Abhandlung von Herold: „Liturgie und Predigt“, Siona 1878, Nr. 1—3.

[2]) So Cremer in der Schrift: Die Aufgabe und Bedeutung der Predigt in der gegenwärtigen Krisis, 1877.

Erbauung ein- für allemal gelegt ist (1 Kor. 3, 10. 11), erwächst aus dem Dasein einer demselben abgeneigten Zeitbildung nur ein erhöhter Antrieb zum Zeugnis von dem Namen, außer welchem kein Heil zu finden ist. Dagegen gibt es andere Schwierigkeiten, deren Erledigung ihnen nicht so selbstverständlich ist, Schwierigkeiten, welche gerade sie empfinden und durchmachen müssen, und — das ist nicht zu leugnen — zu unserer Zeit in einem Maße erfahren, wie seit der Reformation in keiner vorangehenden. Es sind namentlich solche, die sich an die Beobachtung mangelhafter Erfolge knüpfen, wie sie selbst die gläubige Predigt zu beklagen hat. Je treuer man es mit der dafür übernommenen Arbeit meint, desto ernstlicher schaut man billig nach der Frucht aus, und je weniger in Betreff derselben irgend eine Schuld auf das Evangelium geworfen werden kann, desto näher liegt das Bedenken, ob nicht an der Art, wie es auf der Kanzel verkündigt worden, ein Schaden hafte, durch welchen dessen Kraft beeinträchtigt werde. Die Klage über unzureichende Wirkungen der Predigt kehrt zu allen Zeiten wieder, aber niemals hat sie in gleichem Maße wie in unseren Tagen sich mit der Besorgniß vereinigt, daß dieselben auf einer recht ernsten, obschon für den oberflächlichen Blick verborgenen, Krankheit beruhen. Als Claus Harms seinen (in diesen Blättern, Jahrgang 1833, veröffentlichten) Ruf erließ: „Mit Zungen! lieben Brüder, mit Zungen müssen wir reden!“ da lag der Nothstand, welcher diesen Ruf hervordrängte, vor Augen, da waren die geistbewegten Zungen auf den Kanzeln zu selten, als daß man sich hätte wundern dürfen, wenn ein Geistesstrom von denselben nicht ausgehen wollte. Scheint man aber nicht ganz anderes von den inzwischen verflossenen Jahrzehnten erwarten zu sollen, nachdem Männer wie Neander, Nitzsch, Hengstenberg, Tholuck, Harleß, Thomasius &c. eine neue Generation von Geistlichen gezeugt haben, und auch auf der Kanzel Zungen wie Claus Harms sie, obschon mit befremdlichem Ausdruck, gefordert hatte, nicht ausgeblieben sind? Wo ist die Frucht so reicher Aussaat? Man hat sie mit Schmerzen bei unserem Volke gesucht, und ist schon in den vierziger, noch mehr in den siebziger Jahren auf eine so erschreckende Ernte des Unglaubens und der Unkirchlichkeit gestoßen, daß auch die optimistischste

Stimmung sich daran brechen und jenem Pessimismus Raum geben konnte, welcher noch an ganz andere Gaben, als die Cl. Harms für die Predigt begehrt hatte, sich zur Rettung der Kirche klammern zu müssen meint.

Besonnenere und namentlich zugleich mit den inneren Zuständen der Gegenwart wie mit den Aussagen der heiligen Schrift über die Wirkung des Wortes Gottes auf die Menschenherzen vertraute werden in den eben hervorgehobenen, jedenfalls sehr einseitigen Beobachtungen noch keinen genügenden Anhalt dafür erkennen, daß die viertehalbhundertjährige Geschichte der evangelischen Predigt mit einem heillosen Bankerott zu Ende gehe, wol aber einen nicht abzuweisenden Stachel zur Selbstprüfung für unser ganzes Predigtwesen. Und damit drängt sich denn unserer Erwägung eine Frage auf, welche zwar nicht im Vordergrunde des hier berührten Gebietes steht, aber doch mit eine Rolle bei der die Predigt betreffenden Krisis spielt und mehr wie irgend eine andere, welche in diese Sphäre fällt, als eine der neuesten Zeit entsprungene bezeichnet werden muß: es ist die Frage über die gottesdienstliche Stellung der evangelischen Predigt. Man hat sich bei uns lange, nicht bloß mit homiletischen, sondern auch mit liturgischen Dingen beschäftigt, ehe dem eben erwähnten Punkte eine ernstere Aufmerksamkeit zugewendet worden ist. Die reformatorische Zeit hat Ordnungen des Gottesdienstes geschaffen, welche für die bezüglichen Kirchen epochemachend und auf lange hin maßgebend gewesen sind; sie hat ferner über den Werth theils des Wortes Gottes, theils liturgischer Formen, sowie über andere Cultusfragen von allgemeinerer Art sorgfältige Ueberlegungen angestellt und Entscheidungen getroffen. Allein die gottesdienstliche Stellung der Predigt hat sie zwar factisch bestimmt, sei es, indem sie, wie es durch Luther geschehen, zu einem Hauptbestandtheil der deutschen Messe erhoben, oder indem sie, reformirter Praxis gemäß, selbst zur Substanz des Gottesdienstes gemacht wurde; jedoch mit vollem Bewußtsein hat man hiebei mehr in Rücksicht dessen gehandelt, was früherem Mangel gegenüber gut zu machen war, als in der umgekehrten Richtung. Und, so unzweifelhaft es eine principielle Schätzung gewesen ist, welche der Predigt überhaupt einen hervorragenden Platz

verschafft hat, so wenig läßt sich doch bemerken, daß dabei eine durchgeführte Idee vom Gottesdienste ihren Einfluß geübt hätte. So sind denn manche Fragen einer späteren Erledigung vorbehalten geblieben, und sie haben für eine solche sich zu melden begonnen, sobald angesichts der vom Rationalismus herbeigeführten Verwüstung des evangelischen Cultus — etwa seit dem zweiten bis dritten Decennium unseres Jahrhunderts — ein Drang nach erneuter Hebung desselben hervorgebrochen ist. Die neue preußische Agende eröffnet nur die zu diesem Behufe getroffenen Maßnahmen, an welchen allmählich sich fast das ganze evangelische Deutschland betheiligt hat. Die daran sich naturgemäß anschließenden liturgischen Studien aber führten nicht bloß unter der dafür geneigten Regierung König Friedrich Wilhelm IV. zu Plänen einer gründlicheren und umfassenderen Neuordnung des evangelischen Cultus, sie lenkten unumgänglich auch den Blick auf das Verhältnis von Predigt und Liturgie, auf die ganze Composition und Bedeutung des Gemeindegottesdienstes. Eine durch jetzt noch beachtenswerthe Thesen von Dr. Schmieder eingeleitete, auch durch die ihnen widerfahrenen Misverständnisse wie die nachfolgenden Besprechungen lehrreich gewordene Verhandlung darüber fand auf der Gnadauer Frühjahrsconferenz im Jahre 1844 statt [1]). 1850 erließ der Badenser Bähr in seiner Schrift: „Der protestantische Gottesdienst vom Standpunkte der Gemeinde aus betrachtet“ eine einschneidende Kritik gegen die ganze Gestalt des herkömmlichen Gottesdienstes, vornehmlich gegen den Antheil der Predigt daran. Zum Theil gehen hierauf auch die für die Monbijouconferenz des Jahres 1856 verfaßten Gutachten von Stier, Schmieder, Abeken, Eltester ein [2]). Die veränderten Bahnen, in welche am Schlusse der fünfziger Jahre die öffentlichen Angelegenheiten in Preußen durch den Rücktritt des genannten kirchenfreundlichen Monarchen geriethen, lähmten die vorher so opportunen Discussionen über Sachen des Cultus [3]).

---

[1]) Vgl. Evang. K.-Z., Jahrg. 1844, S. 268. 308. 585.

[2]) Abgedruckt in den bezüglichen Denkschriften, Berlin 1856.

[3]) In die damalige Periode fällt noch Schöberleins Schrift: Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche, 1859.

Es hat erst der schon oben angedeuteten traurigen Wahrnehmungen bedurft, um von einer ganz anderen und allerdings weit dringlicheren Seite aus das Interesse darauf zurückzulenken. Schon 1848 hatte R. Rothe sich dahin äußern können: „Daß unser dermaliger Cultus den Forderungen des gegenwärtigen geschichtlichen Moments nicht wirklich entspricht, ist ein so gut wie allgemeines Bewußtsein, und liegt offenkundig als Thatsache vor in der verhältnismäßig geringen und ziemlich lauen Theilnahme unserer Gemeinden an den gottesdienstlichen Versammlungen und Feiern" [1]). Die besonders nach dem Jahre 1870 in so haarsträubender Weise gesteigerte Entkirchlichung unseres evangelischen Volkes hat der Frage über die Zweckmäßigkeit der bestehenden Cultuseinrichtungen neue und verstärkte Nahrung zuführen müssen. Die dadurch veranlaßten Ueberlegungen und Reformvorschläge, bei denen wir Geistliche wie Laien, und zwar solche der verschiedensten theologischen Richtung, lebhaft betheiligt sehen, haben nun meist auch die Predigt in ihren Bereich gezogen, bald, um ihr zu rathen, wie sie ihren Platz im Gemeindegottesdienste besser und erfolgreicher ausfüllen könne als bisher, bald sogar, um ihr das Heimatsrecht in dem letzteren streitig zu machen [2]). Es taucht hiemit eine Frage von so augenfälliger Tragweite auf, daß auch diese Zeitschrift, und um so mehr, als sie das evangelische Predigtwesen seit Anfang ihres Bestehens theilnehmend verfolgt hat, sich gedrungen fühlen kann, in deren Besprechung mit einzutreten. Es handelt sich hiebei nicht bloß um das Thema Liturgie und Predigt, sondern um das in gewisser Beziehung weitere, in anderer engere von dem Recht

---

[1]) S. Theologische Ethik (1. Ausg.), Bd. III, S. 1080.

[2]) Abgesehen von der bereits angeführten Abhandlung von Herold vgl.: M. Rieger, Ueber die Mängel der jetzigen Predigtweise, ein Laienvortrag, 1874. E. Zittel, Der protestantische Gottesdienst in unserer Zeit, 1875. C. Rößler, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage, 1876; Abschnitt 9 und 10 über den Aufbau der evangelischen Kirche. v. Zezschwitz, System der praktischen Theologie, 1876 ff. J. R. Hanne, Einige Worte für den liturgischen Theil des protestantischen Gemeinegottesdienstes, 1876. Steinmeyer, Die Eucharistiefeier und der Cultus, 1877. Harnack, Praktische Theologie, Bd. I—III, 1877 u. 1878.

eine Verheißung appliciren, deren Gegenstand es selber ist? kann es seine eigene Bedeutung besiegeln? Daß vielmehr ganz allgemein an die Verheißung des Evangeliums überhaupt zu denken ist, wird zum Ueberfluß durch die etwas spätere Aeußerung desselben Dogmatikers außer Zweifel gesetzt: „Per sacramenta obsignatur credentibus promissio de gratia dei et remissione peccatorum, quo sensu et respectu promissio recte dicitur divina ordinatione signo sacramentali adnexa“ [1]). Zugleich erhellt aus dieser Stelle, daß die Anknüpfung der Verheißung an das Zeichen thatsächlich gar keinen anderen Gedanken ausdrückt, als die umgekehrte Vorstellung, welche dieses an jene angeknüpft sein läßt — wie denn auch z. B. Chemnitz beide Ausdrucksweisen völlig promiscue gebraucht. Richtig ist nach allem nur dies, daß die ältere Theologie, indem sie die Verheißung in den Begriff des Sacramentes aufnimmt, die beiden wesentlich verschiedenen Gesichtspunkte, unter welchen dies geschehen kann, nicht immer genügend auseinanderhält und insoweit eine Unklarheit der in Frage kommenden dogmatischen Bestimmung verschuldet. Hierfür freilich bietet nicht nur die besprochene Erklärung von Chemnitz, sondern überhaupt seine ganze Auseinandersetzung mit der römischen Zählung der Sacramente einen Beleg; aber auch die entsprechende Ausführung der Apologie der Augsburgischen Confession kann in der angegebenen Beziehung nicht von einem Mangel an scharfer Unterscheidung freigesprochen werden.

Das bisher Bemerkte reicht nun allerdings zur Charakteristik der lutherischen Sacramentslehre nicht aus und ist daher im Folgenden durch einige weitere Erinnerungen zu ergänzen. Vorerst indessen dürfte es angezeigt sein, die Lehre Luthers selber, hinsichtlich ihres Verhältnisses zu der in Frage stehenden Anschauung in das Auge zu fassen.

---

[1]) l. l. p. 212.

2.

Das Recht der Predigt im evangelischen Gemeindegottesdienste.

Von

Dr. Reuß,
Professor.

Es wird zu den hervorragendsten Verdiensten der Reformation gerechnet, der während des Mittelalters so arg vernachläßigten Predigt nicht bloß wieder den rechten Gegenstand gezeigt, sondern überhaupt die gebürende Stellung im kirchlichen Leben zurückgegeben zu haben, und zwar dies letztere vornehmlich durch erneute Zuweisung des ihr so lange versagten Ehrenplatzes im Gemeindegottesdienste. Das damals eroberte Ansehen hat die evangelische Predigt auch drei Jahrhunderte und darüber hinaus behauptet, vornehmlich in Deutschland. Vielleicht läßt sich für jede Periode der Kirchengeschichte eine Seite des kirchlichen Lebens hervorheben, an welcher hauptsächlich dessen Herzschlag bemerkbar wird. Im evangelischen Gebiete ist es eine Weile die Bekenntnisbildung, ist es für gewisse Kreise stets die theologische Wissenschaft, ist es speciell bei Lutheranern das Kirchenlied, ist es in neuerer Zeit überall die Mission gewesen. Aber eine so ausgedehnte und so durch alle Perioden sich hindurchziehende Bedeutung hat dort keine Thätigkeit gehabt wie die Predigt. Eine Geschichte derselben müßte, wenn sie auch nur in Betreff des deutsch-evangelischen Bereiches in irgend zulänglicher Weise zur Darstellung gelangte, uns von der Kanzel aus ein Bild der gesamten Entwicklung des Protestantismus nach dessen innerer Seite liefern. Durch die Predigt schallt hier vor allem die Reformation selbst mit Luther an der Spitze auf weitestem Plane als Zeugin von den wiedererworbenen Heilsgütern. In ihr lagern sich während des 17. Jahrhunderts die Streitigkeiten der Theologen um die reine Lehre samt den Geschmacklosigkeiten des Zeitalters ab. In ihr bricht mitten durch diesen Ballast

sich die herzvollere Frömmigkeit Bahn, deren Vertreter nicht aus=gehen. In ihr macht dann mit Entschiedenheit der Bekehrungs= und Heiligungseifer der pietistischen Schule sich geltend. In ihr sucht auch die Aufklärung und Wohlredenheit des 18. Jahrhunderts ihren Schauplatz. Durch sie hat im gegenwärtigen Jahrhundert sich der wiedererwachte Glaubensgeist zündend an das Volk gewendet. Mit dieser factischen Bedeutung deckt sich das Interesse, welches man in der evangelischen Kirche je und je an der Predigt genommen hat. Es ist die herkömmliche Ansicht, worin Lutherische und Reformirte, Geistliche und Laien meist einverstanden gewesen sind, daß sie das vornehmste Stück des Gottesdienstes, ja der hervortretendste Ausdruck protestantischen Denkens und Fühlens, überhaupt die Spitze der sonst nur so verschwindend sichtbaren Kirche, das jedenfalls nicht unter dem Scheffel stehende Licht, woran sie sich bemerkbar und nützlich mache, sei. Darum sind Predigten hier ein beliebter Gegen=stand von Stiftungen geworden, wie Messen bei den Katholiken. Darum dürfen sie auch, gedruckt, auf ein so großes Lesepublikum rechnen, daß es kaum einen Zweig der Literatur gibt, dem ein er=giebigerer Markt blüht. Darum zielt die ganze theologische Bil=dung seit dem 16. Jahrhundert auf keine Leistung in gleichem Grade, nirgends vielleicht bewußter und ausschließlicher als in den evangelischen Kernländern Sachsen und Würtemberg; ja noch heute läuft das ganze Universitatsstudium zunächst auf den Erwerb der licentia concionandi hinaus. So hat sich natürlich auch alles, was dem Stande der Theologen durch den Aufschwung ihrer Fachwissenschaft in den letzten fünf Decennien, wie durch den Mitgenuß allgemeiner Bildung zugeflossen ist, ausgeprägt in der Predigt, und wer wollte es verkennen, daß dieselbe heutzutage, was Schriftverständnis, psycho=logische Feinheit und Darstellung betrifft, zu einer Kunsthöhe ge=langt ist, wie kaum je zuvor!

Wie merkwürdig, daß trotzdem derselben sich ein Gefühl der Unsicherheit bemächtigt hat, welches ebenfalls in ihrer bisherigen Geschichte nicht seinesgleichen hat! Zwar von katholischer Seite ist längst so manches harte Urtheil ergangen, welches das protestan=tische Selbstgefühl in diesem Punkte hat verletzen können. So, wenn die Königin Christine auf die Frage der früheren Glaubens=

genossen, was sie in die katholische Kirche getrieben habe, die Antwort gab: „Euere langweiligen Predigten", oder wenn Clemens Brentano bei einer Dampfboot-Unterhaltung mit Sander, damals Pastor zu Elberfeld, erklärte: „Bei euch wird's nicht besser, als bis ihr den Plauderkasten abschafft" [1]). Aber völlig unabhängig von solchen, natürlich von Hause aus nicht unverdächtigen Urtheilen, hat sich auf evangelischem Boden selbst infolge eigentümlicher Erfahrungen eine Herabstimmung des ehemaligen Selbstbewußtseins eingestellt. Man redet von einer Krisis [2]), worin sich gegenwärtig unsere Predigt befinde, und thut es mit gutem Grunde, nur daß die Krisis in viel weiterem Umfange gesucht, auch schärfer von sonst vorgekommenen Erscheinungen unterschieden werden müßte, als es geschehen ist. An gewissen Schwankungen und Dunkelheiten in der Fassung der homiletischen Aufgabe hat es ja auch früher nicht gefehlt, die vorübergegangen und in ihrem eigenen Bereiche erledigt worden sind. Denn, der vielfachen Wechsel in der Form zu geschweigen, an denen kein Zeitalter reicher gewesen ist als das der festesten, für den Gegenstand ihrer Verkündigung sich selbst gewissesten Orthodoxie, so begegnen wir bei allen Wendepunkten der Kirche und der Theologie einem Suchen und Ringen der Predigt nach der entsprechenden Beschaffenheit. Namentlich tritt seit Mitte des vorigen Jahrhunderts uns bei ihr ein Streben entgegen, sich mit den herrschenden Systemen der Wissenschaft oder doch mit deren Niederschlage in der überhandnehmenden Aufklärung einigermaßen auseinanderzusetzen; und es ist nur eine Fortführung dieses Strebens, was wir an dem Bemühen mancher Zeitgenossen wahrnehmen, die Kanzel im Einvernehmen mit dem zu zeigen, was sie die moderne Cultur nennen. Freilich ist es für eine gewisse theologische Richtung heutzutage zur kirchlichen Existenzfrage geworden, wie sie doch, ohne sich gar zu verleugnen, es anfangen solle, erbaulich zu predigen. Für die Kenner und Bekenner des durch nichts zu ersetzenden Grundes, welcher für das Werk der

---

[1]) Aehnliche Urtheile von katholischer Seite s. in der lesenswerthen Abhandlung von Herold: „Liturgie und Predigt", Siona 1878, Nr. 1—3.

[2]) So Cremer in der Schrift: Die Aufgabe und Bedeutung der Predigt in der gegenwärtigen Krisis, 1877.

Erbauung ein- für allemal gelegt ist (1 Kor. 3, 10. 11), erwächst aus dem Dasein einer demselben abgeneigten Zeitbildung nur ein erhöhter Antrieb zum Zeugnis von dem Namen, außer welchem kein Heil zu finden ist. Dagegen gibt es andere Schwierigkeiten, deren Erledigung ihnen nicht so selbstverständlich ist, Schwierigkeiten, welche gerade sie empfinden und durchmachen müssen, und — das ist nicht zu leugnen — zu unserer Zeit in einem Maße erfahren, wie seit der Reformation in keiner vorangehenden. Es sind namentlich solche, die sich an die Beobachtung mangelhafter Erfolge knüpfen, wie sie selbst die gläubige Predigt zu beklagen hat. Je treuer man es mit der dafür übernommenen Arbeit meint, desto ernstlicher schaut man billig nach der Frucht aus, und je weniger in Betreff derselben irgend eine Schuld auf das Evangelium geworfen werden kann, desto näher liegt das Bedenken, ob nicht an der Art, wie es auf der Kanzel verkündigt worden, ein Schaden hafte, durch welchen dessen Kraft beeinträchtigt werde. Die Klage über unzureichende Wirkungen der Predigt kehrt zu allen Zeiten wieder, aber niemals hat sie in gleichem Maße wie in unseren Tagen sich mit der Besorgniß vereinigt, daß dieselben auf einer recht ernsten, obschon für den oberflächlichen Blick verborgenen, Krankheit beruhen. Als Claus Harms seinen (in diesen Blättern, Jahrgang 1833, veröffentlichten) Ruf erließ: „Mit Zungen! lieben Brüder, mit Zungen müssen wir reden!" da lag der Nothstand, welcher diesen Ruf hervordrängte, vor Augen, da waren die geistbewegten Zungen auf den Kanzeln zu selten, als daß man sich hätte wundern dürfen, wenn ein Geistesstrom von denselben nicht ausgehen wollte. Scheint man aber nicht ganz anderes von den inzwischen verflossenen Jahrzehnten erwarten zu sollen, nachdem Männer wie Neander, Nitzsch, Hengstenberg, Tholuck, Harleß, Thomasius ꝛc. eine neue Generation von Geistlichen gezeugt haben, und auch auf der Kanzel Zungen wie Claus Harms sie, obschon mit befremdlichem Ausdruck, gefordert hatte, nicht ausgeblieben sind? Wo ist die Frucht so reicher Aussaat? Man hat sie mit Schmerzen bei unserem Volke gesucht, und ist schon in den vierziger, noch mehr in den siebziger Jahren auf eine so erschreckende Ernte des Unglaubens und der Unkirchlichkeit gestoßen, daß auch die optimistischste

Stimmung sich daran brechen und jenem Pessimismus Raum geben konnte, welcher noch an ganz andere Gaben, als die Cl. Harms für die Predigt begehrt hatte, sich zur Rettung der Kirche klammern zu müssen meint.

Besonnenere und namentlich zugleich mit den inneren Zuständen der Gegenwart wie mit den Aussagen der heiligen Schrift über die Wirkung des Wortes Gottes auf die Menschenherzen vertraute werden in den eben hervorgehobenen, jedenfalls sehr einseitigen Beobachtungen noch keinen genügenden Anhalt dafür erkennen, daß die viertehalbhundertjährige Geschichte der evangelischen Predigt mit einem heillosen Bankerott zu Ende gehe, wol aber einen nicht abzuweisenden Stachel zur Selbstprüfung für unser ganzes Predigtwesen. Und damit drängt sich denn unserer Erwägung eine Frage auf, welche zwar nicht im Vordergrunde des hier berührten Gebietes steht, aber doch mit eine Rolle bei der die Predigt betreffenden Krisis spielt und mehr wie irgend eine andere, welche in diese Sphäre fällt, als eine der neuesten Zeit entsprungene bezeichnet werden muß: es ist die Frage über die gottesdienstliche Stellung der evangelischen Predigt. Man hat sich bei uns lange, nicht bloß mit homiletischen, sondern auch mit liturgischen Dingen beschäftigt, ehe dem eben erwähnten Punkte eine ernstere Aufmerksamkeit zugewendet worden ist. Die reformatorische Zeit hat Ordnungen des Gottesdienstes geschaffen, welche für die bezüglichen Kirchen epochemachend und auf lange hin maßgebend gewesen sind; sie hat ferner über den Werth theils des Wortes Gottes, theils liturgischer Formen, sowie über andere Cultusfragen von allgemeinerer Art sorgfältige Ueberlegungen angestellt und Entscheidungen getroffen. Allein die gottesdienstliche Stellung der Predigt hat sie zwar factisch bestimmt, sei es, indem sie, wie es durch Luther geschehen, zu einem Hauptbestandtheil der deutschen Messe erhoben, oder indem sie, reformirter Praxis gemäß, selbst zur Substanz des Gottesdienstes gemacht wurde; jedoch mit vollem Bewußtsein hat man hiebei mehr in Rücksicht dessen gehandelt, was früherem Mangel gegenüber gut zu machen war, als in der umgekehrten Richtung. Und, so unzweifelhaft es eine principielle Schätzung gewesen ist, welche der Predigt überhaupt einen hervorragenden Platz

verschafft hat, so wenig läßt sich doch bemerken, daß dabei eine durchgeführte Idee vom Gottesdienste ihren Einfluß geübt hätte. So sind denn manche Fragen einer späteren Erledigung vorbehalten geblieben, und sie haben für eine solche sich zu melden begonnen, sobald angesichts der vom Rationalismus herbeigeführten Verwüstung des evangelischen Cultus — etwa seit dem zweiten bis dritten Decennium unseres Jahrhunderts — ein Drang nach erneuter Hebung desselben hervorgebrochen ist. Die neue preußische Agende eröffnet nur die zu diesem Behufe getroffenen Maßnahmen, an welchen allmählich sich fast das ganze evangelische Deutschland betheiligt hat. Die daran sich naturgemäß anschließenden liturgischen Studien aber führten nicht bloß unter der dafür geneigten Regierung König Friedrich Wilhelm IV. zu Plänen einer gründlicheren und umfassenderen Neuordnung des evangelischen Cultus, sie lenkten unumgänglich auch den Blick auf das Verhältnis von Predigt und Liturgie, auf die ganze Composition und Bedeutung des Gemeindegottesdienstes. Eine durch jetzt noch beachtenswerthe Thesen von Dr. Schmieder eingeleitete, auch durch die ihnen widerfahrenen Misverständnisse wie die nachfolgenden Besprechungen lehrreich gewordene Verhandlung darüber fand auf der Gnadauer Frühjahrsconferenz im Jahre 1844 statt [1]). 1850 erließ der Badenser Bähr in seiner Schrift: „Der protestantische Gottesdienst vom Standpunkte der Gemeinde aus betrachtet“ eine einschneidende Kritik gegen die ganze Gestalt des herkömmlichen Gottesdienstes, vornehmlich gegen den Antheil der Predigt daran. Zum Theil gehen hierauf auch die für die Monbijouconferenz des Jahres 1856 verfaßten Gutachten von Stier, Schmieder, Abeken, Eltester ein [2]). Die veränderten Bahnen, in welche am Schlusse der fünfziger Jahre die öffentlichen Angelegenheiten in Preußen durch den Rücktritt des genannten kirchenfreundlichen Monarchen geriethen, lähmten die vorher so opportunen Discussionen über Sachen des Cultus [3]).

---

1) Vgl. Evang. K.-Z., Jahrg. 1844, S. 268. 308. 585.

2) Abgedruckt in den bezüglichen Denkschriften, Berlin 1856.

3) In die damalige Periode fällt noch Schöberleins Schrift: Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche, 1859.

Es hat erst der schon oben angedeuteten traurigen Wahrnehmungen bedurft, um von einer ganz anderen und allerdings weit dringlicheren Seite aus das Interesse darauf zurückzulenken. Schon 1848 hatte R. Rothe sich dahin äußern können: „Daß unser dermaliger Cultus den Forderungeu des gegenwärtigen geschichtlichen Moments nicht wirklich entspricht, ist ein so gut wie allgemeines Bewußtsein, und liegt offenkundig als Thatsache vor in der verhältnismäßig geringen und ziemlich lauen Theilnahme unserer Gemeinden an den gottesdienstlichen Versammlungen und Feiern“ [1]). Die besonders nach dem Jahre 1870 in so haarsträubender Weise gesteigerte Entkirchlichung unseres evangelischen Volkes hat der Frage über die Zweckmäßigkeit der bestehenden Cultuseinrichtungen neue und verstärkte Nahrung zuführen müssen. Die dadurch veranlaßten Ueberlegungen und Reformvorschläge, bei denen wir Geistliche wie Laien, und zwar solche der verschiedensten theologischen Richtung, lebhaft betheiligt sehen, haben nun meist auch die Predigt in ihren Bereich gezogen, bald, um ihr zu rathen, wie sie ihren Platz im Gemeindegottesdienste besser und erfolgreicher ausfüllen könne als bisher, bald sogar, um ihr das Heimatsrecht in dem letzteren streitig zu machen [2]). Es taucht hiemit eine Frage von so augenfälliger Tragweite auf, daß auch diese Zeitschrift, und um so mehr, als sie das evangelische Predigtwesen seit Anfang ihres Bestehens theilnehmend verfolgt hat, sich gedrungen fühlen kann, in deren Besprechung mit einzutreten. Es handelt sich hiebei nicht bloß um das Thema Liturgie und Predigt, sondern um das in gewisser Beziehung weitere, in anderer engere von dem Recht

---

[1]) S. Theologische Ethik (1. Ausg.), Bd. III, S. 1080.

[2]) Abgesehen von der bereits angeführten Abhandlung von Herold vgl.: M. Rieger, Ueber die Mängel der jetzigen Predigtweise, ein Laienvortrag, 1874. E. Zittel, Der protestantische Gottesdienst in unserer Zeit, 1875. C. Rößler, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage, 1876; Abschnitt 9 und 10 über den Aufbau der evangelischen Kirche. v. Zezschwitz, System der praktischen Theologie, 1876 ff. J. R. Hanne, Einige Worte für den liturgischen Theil des protestantischen Gemeinegottesdienstes, 1876. Steinmeyer, Die Eucharistiefeier und der Cultus, 1877. Harnack, Praktische Theologie, Bd. I—III, 1877 u. 1878.

der Predigt im evangelischen Gemeindegottesdienste. Welche Bedenken dagegen erhoben werden können, welche Gründe dafür sprechen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen es sich praktisch behaupten läßt, das sind die Punkte, mit denen nach einander sich unsere Untersuchung zu befassen hat.

I.

Daß die christliche Predigt eine Bestimmung nicht allein für Juden und Heiden, sondern auch für gläubig Gewordene und Getaufte hat, um sie halten zu lehren, was der Herr befohlen, das geht einfach aus seiner Willenserklärung (Matth. 28, 20) hervor. Zweifelhaft bleibt nur die Art, in welcher, und die Stelle, an welcher dieser Bestimmung nachzukommen ist. Daß nun die durch die Reformatoren, obwol altchristlichem Vorbilde gemäß, bei uns eingeführte Sitte — abgesehen von casuellen und seelsorgerlichen Gelegenheiten — zum Hauptort dafür den feiertäglichen Gemeindegottesdienst macht, das kann in mehr als einer Rücksicht angefochten werden. Ist die Predigt, auch die noch den Jüngern Christi zu widmende, im Zusammenhange mit der Taufe eingesetzt, der Gemeindegottesdienst aber offenbar aus der Abendmahlsstiftung hervorgewachsen, so darf wohl gefragt werden, mit welchem Rechte man es unternommen, eins in das andere zu schieben. Jedes von beiden kann dem anderen Theil die Befugnis zu der bei uns üblichen Verbindung streitig machen. Auch die Geschichte zeigt von Anfang an neben der früh vollzogenen Verbindung allezeit ein relatives, nicht selten ein völliges Auseinander.

Es ist nun vor allem die Rücksicht auf den Gemeindegottesdienst, welche die Einfügung der Predigt in denselben auch für uns unzuläßig erscheinen lassen kann, die denn auch von der römischen Kirche zwar nicht grundsätzlich, aber fast überall vermieden wird [1]. Wenn nach der unter Protestanten sonst gangbaren Vor-

[1]) Aus der Bestimmung der Can. et decr. concilii Trident. sessio XXII de sacrificio missae, c. VIII: mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animorum gerentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios ex iis, quae

stellung Gottesdienst und Predigt sich fast deckten, so hat in neuerer Zeit durch gründlichere Kenntnis vom altchristlichen Cultus und im Blick auf apostolische Sitte und Anschauung sich bei manchen ein Begriff vom Gottesdienst gebildet, der mit der gewohnten Aufnahme der Predigt in denselben sich minder gut verträgt. Schon Schmieder, indem er den Cultus als ein gemeinsames, nämlich anbetendes Handeln der Gemeinde angesehen haben will, verwirft wenigstens alle durch Länge oder Haltung aus dieser Bahn entweichenden Predigten (Gnadauer Thesen 10). Verwandte Gedanken treten uns in der angezogenen Schrift von Bähr entgegen. Er faßt den Cultus als den unwillkürlichen Ausdruck und den heilsamen Träger des christlichen Gemeindebewußtseins, als Product und Producenten der Glaubenseinheit. Von dieser Idee aus aber sieht er sich genöthigt, zwar nicht das Dasein der Predigt an der betreffenden Stelle überhaupt, allein doch die Oberherrschaft, welche sie thatsächlich und in Gemäßheit der von den Reformatoren aufgestellten Grundsätze hier ausübt, zu bekämpfen. Widerstrebend jener Idee findet er dieselbe erstlich, weil sie bei ihrem unvermeidlich lehrhaften Charakter dem Gottesdienst das Gepräge der Schule aufdrücke und damit nicht bloß denselben als etwas für viele überflüßiges erscheinen lasse, sondern auch den Aufbau der Gemeinde in der Anbetung hindere, zumal wenn sie durch die Specialität ihres Inhaltes außer Stand gesetzt werde, die Totalität der christlichen Wahrheit zum Ausdruck zu bringen; ferner, weil das durch sie eingerissene Uebergewicht des Redens das eigentliche Handeln aus dem Gottesdienst verdränge, auch, mit Ausnahme der selbst so oft an Unwahrheit krankenden Kanzelberedsamkeit, aller heiligen Kunst den Raum abgeschnitten habe; endlich, weil sie die Gemeine in eine unerträgliche Abhängigkeit von dem theologischen Standpunkte, dem Bildungsgrade, der Gabe und Stimmung Einzelner

---

in missa leguntur, aliquid exponant, atque inter cetera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festis, ist zu ersehen, daß eigentlich die Messe selbst der Ort der Predigt sein soll; auch gibt es dem Vernehmen nach in Deutschland einzelne Sprengel, wie den Kölner und den Rottenburger, wo man sich nach dieser Vorschrift hält, die sonst allgemein umgangen wird.

versetze. Wie Bähr, so verficht neuerdings M. Rieger, nur noch energischer, das Interesse des Gottesdienstes gegen die Predigt. Er beklagt, daß diese, zur Hauptsache aufgebläht, die Messe zerstört, höchstens disjecta membra davon übrig gelassen habe; er schreibt ihr die Schuld davon zu, daß beim Gottesdienste der Dienst Gottes zur Nebensache, der Dienst an der Gemeine alles geworden sei. Auch Steinmeyer legt in seiner Schrift über die Eucharistie so sehr alles Gewicht auf das heilige Abendmahl als die alleinige Burg der im Gottesdienste gesuchten ἀνάπαυσις, daß man wenigstens aus ihr nicht ersieht, was daneben die Predigt, die er sonst so hoch stellt, ihm für den Gottesdienst noch bedeuten könne.

Die in Urtheilen dieser und ähnlicher Art sich kundgebenden Bedenken werden in gewisser Hinsicht noch verschärft werden können, wenn die ihnen mehr oder weniger deutlich zu Grunde liegenden Anforderungen an den Gottesdienst zu bestimmterer und zusammenhängenderer Darlegung gelangen. Was Gottesdienst, insonderheit Gemeindegottesdienst sei, das ist in concreto aus der Feier des heiligen Abendmahles zu entnehmen, wie sie schon in der Nacht des Verrathes vom Herrn eingesetzt worden, aber nach dem Tage der Geistesausgießung alsbald Anfang und Ausgangspunkt des gottesdienstlichen Lebens der Christen gebildet hat. Wir können es nicht minder von dem allgemeinen Christenbekenntnis aus begreifen. Denn Gottesdienst, genauer Gemeindegottesdienst, ist nichts als die sich feierlich aussprechende Vollziehung des überhaupt Christen geschenkten Verhältnisses zu Gott und den Brüdern vonseiten der Gemeinde. Was Johannes im Eingang seines ersten Briefes als den Zweck der darin enthaltenen Verkündigung bezeichnet: „auf daß ihr mit uns Gemeinschaft habt und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo“, das ist, höchstens mit umgekehrter Betonung der hier hervorgehobenen Gemeinschaftsverhältnisse, auch der Zweck und Gehalt jedes Gemeindegottesdienstes, der nur eben in förmlicher und concentrirter Weise innerhalb der versammelten Gemeinde zu erkennen gibt, was sich der Sache nach im Christenleben auch sonst herstellen und darstellen soll. Unter den in dieser Erklärung gesetzten Merkmalen ist keins so hervor-

stechend als das der Gemeinschaft der Gläubigen, der Bezeugung des Bruderbandes, des gliedlichen Zusammenhanges an dem einen Leibe des Herrn. Aber dies zunächst scheinbar blos gesellige Verhältnis empfängt seine gottesdienstliche Weihe durch die Richtung der darin Verbundenen auf Gott in Christo, auf die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Und diese Gemeinschaft wieder bethätigt sich von beiden Seiten, von Seiten des Herrn durch das, was er gibt, die Gläubigen empfangen, um darin zu ruhen, vonseiten der letzteren durch das, was sie entgegenbringen, um Gott damit zu nahen. Das letztere ist die vom Apostel Paulus (Röm. 12, 1) zunächst in allgemeiner Beziehung auf das Christenleben erwähnte *λατρεία*, welche sich im Opfer darthun soll; jenes die hiemit innig verbundene *ἀνάπαυσις* der Seele (Matth. 11, 28), welche dem Menschen nur in Gottes Gnadengegenwart durch Christum (vgl. Luk. 10, 39 ff.) zu Theil wird. Sonach ist es ein Dreifaches, worin sich das gottesdienstliche Verhalten der Gemeinde zu erkennen gibt: priesterliches Nahen zu Gott mit dem Opfer des Herzens und der Lippen, sabbathliches Ruhen in Gott kraft seiner Gnadengegenwart, brüderliches Vereintsein der Gläubigen im Bewußtsein und Genuß der gemeinsamen Heilsgüter: alles Momente, woran sich das heilige Abendmahl, dem ja auch das Opfer der Feiernden im Sinne von Jes. 57, 15 und Ps. 51, 19 nie fehlen kann, als Wurzel und Typus jedes Gemeindegottesdienstes erweist.

Wie paßt nun in eine derartige Bethätigung die Predigt herein, die bezweckt, Getaufte bei noch vorhandener Schwachheit in Erkenntnis und Leben zu stärken und zu fördern, deren Aufgabe sich nach der Absicht ihres Stifters (Matth. 28, 20) zweifellos auf die Bedürfnisse einer werdenden, nicht auf die Triebe einer gereiften Gemeinde bezieht? Bildet sie nicht eigentlich zu allem, was wir als Eigenschaft des Gemeindegottesdienstes erkannt haben, einen gewissen Gegensatz?

Der Gottesdienst ist ein Opferact der gläubigen Gemeinde. Als solcher spricht er in anderen uns wohlbekannten Bestandtheilen, wie Gesang und Altargebet, sich deutlich aus. Die Predigt dagegen ist ein Lehract an der Gemeinde. Kann man in so

entgegengesetzter Richtung sich gleichzeitig bewegen? Wird der Opferact der Gläubigen nicht durch das einseitige Hervortreten des Predigers auf der Kanzel in ungebürlicher Weise unterbrochen, ja in sein Widerspiel verkehrt? Erleidet die priesterlich angethane, anbetungsvoll gestimmte Gemeinde nicht ein Unrecht, indem man ihr die Stellung eines coetus scholasticus aufdrängt, der für drei Viertel der gesamten Dauer der Feier den Belehrungen und Vorhaltungen eines anderen stillehalten muß? Ist es nicht eine starke Zumuthung für den dem Katechumenenstand längst entwachsenen Kirchgänger, als solcher so vieles, was er sich selbst zu sagen weiß und gesagt hat, wieder und wieder hören zu müssen, statt daß man ihm Zeit und Gelegenheit gewährt, dem Drange seiner Andacht, seiner Beugung, seines Dankgefühls an geweihter Stätte inmitten der Gemeinde nachzugehen? Wird er nicht abgespannt und eingeschläfert, wo er vielleicht voll Leben und Eifer eingetreten war? Scheint nicht oft das einzige Verdienst der Predigt darin zu bestehen, daß sie den geduldig ausharrenden Zuhörer desto hungriger nach eigener geistiger Bewegung gemacht hat? Ihr Uebergewicht im Gottesdienst erzeugt freilich bei dem Kirchgänger eine Gewöhnung, die ihn leicht von Hause aus für die eigene, innere Activität verdirbt. Man geht ja „zur Predigt"; man will nichts als hören, man erwartet alles von der Kanzel. Dabei vergißt und verlernt man es nur zu schnell, sich selbst im geistlichen Schmucke zum Hause Gottes zu begeben. Ja die Obmacht der Predigt ist sogar schuld daran, daß der Gottesdienst auch in seinem sonstigen Verlaufe den Opfercharakter, selbst fast jede Spur eigentlichen Handelns eingebüßt hat. Die langen Predigtlieder mit ihrem vielfach lediglich docirenden Inhalte, bei denen die singende Gemeinde sich selbst zum Schülerchor herabsetzen muß, die in den Gebeten mancher Liturgien so gern wiederkehrende Beziehung auf das zu vernehmende oder vernommene Wort Gottes, das alles läßt den Gedanken kaum aufkommen, daß es bei dieser Gelegenheit sich noch um etwas anderes handelt als um hören und lernen. Wie arm ist unter solchem Einflusse unser Cultus auch an drastischen Elementen geworden; welche Scheu selbst vor einem so natürlichen Zeichen der Beugung vor Gott, wie das Knieen, bloß weil man

eben nichts vorstellen will als den Zuhörer, und bei jeder darüber hinausgehenden Action aus der Rolle zu fallen besorgt!

Der Gottesdienst ist ein Feiern in der Gegenwart des Herrn, die Predigt bei allem, was sie aus göttlicher Vollmacht redet, doch eine persönliche Auseinandersetzung, ja oft ein Ringen mit den Urtheilen und Gefühlen anderer Menschen. Ist es nun an sich wohl denkbar, daß dieselbe, je mehr sie die Aufmerksamkeit an sich kettet, desto sicherer auch ihren Zuhörerkreis in die Verfassung andächtigen Empfangens, schweigender Feier versetzt, wie sie einst Maria zu den Füßen Jesu bewies, so liegt doch eine andere Wirkung zu nahe, als daß wir von ihr absehen dürften. Denn, wie oft drängt sich in dem Prediger selbst gewollt oder ungewollt an Gottes Statt die eigene Person bald anziehend bald abstoßend in den Vordergrund! Wie häufig ist es gerade bei den sogenannten guten Predigten das lediglich ästhetische oder intellectuelle Wohlgefallen an der Form schöner, vielleicht auch dialektisch spannender Rede, wodurch der Hörer gefesselt wird, während wieder andere Predigten das Gegentheil der Beruhigung zuwege bringen, sei es daß sie durch die Gewaltsprüche und Tactlosigkeiten eines unerleuchteten Zeugeneifers den Geist foltern, welcher dergleichen über sich ergehen lassen muß, sei es daß sie durch den Sturmlauf, womit sie auf die armen Seelen eindringen, diese sogar zu innerer Gegenwehr reizen.

Der Gottesdienst ist endlich eine Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen, die Predigt aber ein individuelles Zeugnis von der christlichen Wahrheit in specieller Bezüglichkeit. Wir verkennen nicht, daß sie gerade in dieser Eigenschaft eine Macht besitzt, die sonst einander fremden, vielköpfigen Elemente der Versammlung in eine gleiche Richtung der Gedanken, in eine einmüthige Stimmung zu versetzen. Aber wie selten im ganzen erfüllt sich diese Möglichkeit. Denn gerade auf und unter der Kanzel machen sich erst recht die trennendsten Unterschiede fühlbar. Es ist noch der erträglichste und am leichtesten gut zu machende Schaden, daß die sich vielfach aufdringenden Besonderheiten des Predigtinhalts die Zuhörerschaft theilen in solche, die davon getroffen werden, und andere, die scheinbar dabei leer aus-

gehen. Mehr Schwierigkeit bereitet die Verschiedenheit der Capacität, welche sich an dieser Stelle bemerklich macht. Es gibt wenig Prediger, die von Gebildeten und Ungebildeten mit gleicher Erbauung gehört werden, die, wenn sie der großstädtischen Intelligenz mundrecht sind, auch die Herzen des Landvolkes zu ergreifen verstehen, die, wenn sie den Beifall der Frauen erwerben, auch den Männern etwas zu bieten haben. Wie flau und unbefriedigt gehen manchmal die einen von dannen, wo die anderen sich hingerissen fühlen! Die Sache würde noch schlimmer stehen, wenn das Misverhältnis zwischen Glauben und Glaubensausdruck ein so großes wäre, als es zuweilen von protestantenfreundlicher Seite behauptet wird und wie es für die, welche sich dorthin neigen, auch wirklich nicht selten statthat. Denn je unadäquater die menschliche Sprache für das religiöse Gebiet ist — und sie wird es am meisten da sein, wo sie, wie in der Predigt, lehren soll —, desto unvermeidlicher gehen die durch dieselbe etwa geweckten Ideen und Stimmungen auseinander. Und so mag es in der That vorkommen, daß Kanzelredner, welche die Sprache Kanaans in ihrer Gewalt haben, die entgegengesetztesten Eindrücke hinterlassen, je nachdem man ihre Aeußerungen im Sinne der Urheber zu deuten weiß, oder in Einfalt als baare Münze hinnimmt. Unmittelbarer zerstörend aber für die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, welche durch das gottesdienstliche Leben zugleich gepflegt und bezeugt werden soll, ist der Widerspruch, in welchen so häufig, wenigstens heutzutage, die verschiedenen Darbietungen des Cultus selbst zu einander treten: wenn die Kanzel niederreißt, was am Altar bekannt, im Gesangbuch erhoben worden, wenn gar die gleiche Kanzel am Vormittag Ja, am Nachmittag Nein spricht, wenn ganze Gemeinden verschiedener Parochien unter der gottesdienstlichen Leitung ihrer Prediger sich in einem gegenseitig unvereinbaren Geiste bestärken!

Die angeführten Uebelstände machen sich nicht bloß bei dem Gottesdienste bemerkbar, welcher sein Centrum und seinen Kern an der Predigt hat, sondern auch bei dem, welcher mit der Begehung des heiligen Abendmahles schließt. Zwar dient sie ja an sich zur Ergänzung derjenigen Einseitigkeit, welche dem Predigtgottesdienste

allein anhaftet. Hier kann die Seele einfach ruhen in dem sakramentlich verbürgten Genusse der heiligsten Gemeinschaft. Hier treibt alles zur tiefsten Hingebung an den Herrn: deshalb hat auch die Kirche von je her diese Feier mit den herrlichsten Opfergesängen versehen. Hier, wo es heißt: ein Brot und ein Kelch für alle, die theilnehmen, kann auch einmal das Bewußtsein der gliedlichen Zusammengehörigkeit am Leibe Christi und das Band der Bruderliebe sich ungehindert geltend machen. Aber das alles kommt dem vorangehenden Predigtgottesdienste wenig zugute, und zwar weil es in der Regel an einer angemessenen Verknüpfung fehlt, weil jener sich selbständig zu vollziehen und auch für die Mehrzahl seiner Theilnehmer der Ergänzung durch eine Abendmahlsfeier zu entrathen pflegt. Kurz die Stellung, welche die Predigt im evangelischen Gemeindegottesdienst empfangen hat, erscheint factisch in mehr als einer Hinsicht als eine Schädigung desselben, die auch durch die bei uns gewöhnliche Art der angehängten Abendmahlsfeier wenig oder gar nicht gemildert wird. Die Predigt, wie sie traditionell bei uns gehandhabt wird, läßt für die volle Gemeinschaft in Feier und Anbetung, für eine eigentliche missa fidelium keinen Raum.

Vielleicht dürfen wir hoffen, daß, was sich mehr oder minder auf Kosten des Gemeindegottesdienstes gestaltet hat, desto mehr der evangelischen Predigt zum Gedeihen gereicht habe. In der That scheint ja deren Geschichte ein unwidersprechliches Zeugnis dafür abzulegen. Der Geist gründlicher Lehrhaftigkeit, welchen die Reformatoren der Predigt eingehaucht haben, ist ihr Erbtheil geblieben bis auf Schleiermacher, Rothe, Steinmeyer. Was sie aber dabei zu Zeiten an praktischer Eindringlichkeit vermissen gelassen, das hat nachträglich der Pietismus ihr so tief eingeimpft, daß es niemals später wieder ganz vergessen worden ist. Wie sollen wir es denn verstehen, wenn gleichwohl M. Rieger seine Eingenommenheit gegen die Betheiligung der evangelischen Predigt am Gottesdienst auch durch ihre Mängel zu rechtfertigen sucht? „Die Predigt," so behauptet er, „hat unter der Verrückung ihrer alten geschichtlichen Stellung nothwendig leiden müssen." Die alte geschichtliche Stellung der Predigt, auf welche er zurückschaut, ist

die, welche sie einst als Bestandtheil der missa catechumenorum innehatte, wo sie dem weiteren Kreise, zu dem Katechumenen und Pönitenten mit gehörten, gegenüberstand, ja auch die nach dem Aufhören dieser Beziehung eingetretene, wobei sie noch freier dastand vor der zur Volkskirche erweiterten Gemeinde. Rieger, indem er die Vielseitigkeit und Beweglichkeit rühmt, in welcher die Predigt der patristischen und mittelalterlichen Zeit sich der manigfachen Zwecke angenommen, welche in ihrem hauptsächlich katechetischen Berufe lagen, verkennt nicht, daß, wie Luthers und anderer Beispiel erweise, selbst die Reformation hierin keine erhebliche Aenderung hervorgebracht habe. Allein so, meint er doch, habe es, nachdem einmal die Predigt an die Stelle des Gottesdienstes gesetzt worden, nicht bleiben können, und durch mancherlei Schwankungen und Verirrungen hindurch habe sich endlich in der jetzt geltenden, noch immer wesentlich von Schleiermachers Vorbild beherrschten Homiletik eine gewisse Richtung, ein gewisses Ideal der Predigt, wie sie sein soll, festgestellt, wodurch ihr Spielraum und ihre Mittel ziemlich eng begrenzt seien. Nämlich: da denn doch der Gottesdienst ein unabweisliches Bedürfnis sei, habe die Predigt selbst soviel wie möglich die Natur der gottesdienstlichen Handlung angenommen; anders ausgedrückt, das darstellende Moment sei in ihr auf Kosten des praktischen mächtig geworden. Sie trete nun als ein Opfer christlicher Gefühle und Gesinnungen auf, die der Prediger als der Mund der idealen Gemeinde ihrem Herrn darbringe, ohne Rücksicht auf ein Bedürfnis der Belehrung und Züchtigung, wie es außerhalb des Kreises der begnadeten Seelen stattfinde, bemüht, durch feierliche Form sich über den schlichten Lehrton und die Berührung der gemeinen Wirklichkeit zu erheben, und durch feste Anlehnung an die Bibellection des Tages dem an sich subjectiven Element, welches sie vertritt, einen objectiven Halt zu geben. So sei, nachdem unserer Kirche die Liturgie abhanden gekommen, die Predigt selbst liturgisch geworden, aber in gleichem Maße eben auch unfähig, zu wirken, den Bedürfnissen der Gemeinde, wie sie in Wirklichkeit ist, zu dienen.

Es ist bemerkenswerth, wie eine andere, wenig später und wahrscheinlich völlig unabhängig von der eben citirten laut gewordene

Laienstimme, nämlich die Constantin Rößlers, von sehr verschiedenem Standpunkte aus jene bestätigt. Letzterer findet überhaupt, daß die Predigt unter der unausführbaren Aufgabe leide, zugleich dem Bedürfnis der Belehrung und der Erbauung zu genügen, zugleich sich didaktisch und lyrisch zu verhalten, zugleich der Subjectivität des Redners Raum zu schaffen und der objective Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins zu sein, und greift um deswillen ihre Aufnahme in den Gottesdienst an. Er bringt gleichfalls Schleiermachers Namen mit dieser Angelegenheit in Beziehung, indem er wenigstens dessen Schule als den Herd der liturgischen Bestrebungen des neueren Protestantismus betrachtet. Damit ist denn auch ein Zeitpunkt gegeben, von wo an die evangelische Predigt darauf angesehen werden kann, ob sie einer Entartung durch liturgischen Einfluß anheimgefallen sei.

Es mag sein, daß Rieger die Folgen dieses Einflusses für die Predigt zu schwarz malt, daß er namentlich die Kanzelproducte der sogenannten gläubigen Theologie in einseitigem Lichte sieht. Aber, wenn wir darin mit ihm einverstanden sind, daß es die erste und wichtigste Aufgabe der Predigt ist, für die fortgehende Erziehung einer mit Irrtum und Sünde behafteten, überall noch in die Welt verstrickten Gemeinde zu sorgen, dann werden wir auch die mit der cultischen Abzweckung verknüpfte Gefahr für sie einräumen müssen, ihrem eigentlichen Berufe entfremdet zu werden, sobald sie diesen jener unterzuordnen beginnt. Die Predigt, wie wir nicht umhin können sie ihrer Einsetzung gemäß anzusehen, hat nun einmal mit Menschen, nicht mit Gott zu reden und zu handeln; hat zu lehren, nicht zu feiern; hat in Gottes, nicht in der Zuhörer Namen zu sprechen. Das alles sind Dinge, von denen sich's fragt, ob sie in den Rahmen des Gottesdienstes zu spannen sind, ohne beengt oder verbogen zu werden. Die evangelische Predigt hat diesem Schicksal entgehen können, solange und soweit sie liturgische Rücksichten nicht kannte und, ob auch dem Cultus eingefügt, unbekümmert ihrem eigenen Gesetze nachlebte. Jetzt ist es anders, wenigstens im protestantischen Deutschland. Wer vermöchte es hier noch, solche Rücksichten gänzlich aus den Augen zu setzen! Wer würde es damit vereinbar finden, wollte er eine gleiche Zeitdauer, wie sie vor-

mals die Scriver, Spener, Rambach, Saurin, Mosheim gebraucht haben, wie sie noch heute die holländische Praxis innehält, für die Kanzel in Anspruch nehmen, und leistete nicht lieber von vorn herein auf eine erschöpfende Behandlung seines Themas Verzicht! Oder wer kann bei uns ungestraft in so ungebundenem Tone zur Gemeinde sprechen, als es Goßner und Henhöfer durften, die diesen Ton freilich nicht im Bereiche der Cultuspredigt gelernt hatten! Aber nicht bloß an dem quantitativen und formellen Maß, welches sich dieser aufnöthigt, auch an der inneren Haltung läßt sich das Hervortreten ihrer ausgesprochenerer Eigentümlichkeit spüren. Und wer kann es verkennen, daß daran Schleiermachers Geist einen Antheil gehabt hat. Zwar, wenn man auf das Beispiel sieht, welches er für seine Person gegeben hat, so wird ihm niemand vorwerfen wollen, daß er die didaktische Aufgabe der Kanzel vernachlässigt habe. Allein der von ihm als Prediger eingenommene Standpunkt, nur der Dolmetscher der ideal gedachten Gemeine sein zu wollen, hat es ihm verwehrt, anders zu lehren als unter dem Scheine, der Gemeinde ihre eigenen Gedanken vorzutragen, und vollends in praktischen Dingen ein Ueberführen und Strafen derselben unmöglich gemacht. Mehr als sein Beispiel ist noch die Richtung seiner Theologie auf den beregten Punkt von Einfluß gewesen. Durch seine Auffassung der Religion als Gefühl, deren Consequenzen sich nirgends weniger als vom Cultus abweisen lassen, ist nicht bloß der Herrschaft, welche ein einseitiger Intellectualismus und Moralismus so lange auf der Kanzel nicht minder wie auf dem Katheder geübt hatte, Einhalt gethan, sondern auch an Stelle einer wohl berechtigten Lehrtendenz die gemütliche Erregung zur Regel erhoben worden. Namentlich aber hat Schleiermachers Idee des darstellenden Handelns in ihrer Anwendung auf den Gottesdienst die Predigt ausgesprochenerweise der Sphäre des eigentlich wirkenden Handelns entzogen. Also gewiß: im Gefolge dieser Anschauungen hat dieselbe einen Charakter annehmen können, der sie entkräftet, der, wie Rieger nicht übel sagt, sie frauenhaft macht, ihr den Trieb zu mannhaftem Kämpfen und Draufgehen benimmt. Auch das Werthlegen auf Formschönheit, wie es theoretisch durch Palmers Homiletik vertreten wird, wie es in praxi die ganze

moderne Predigtweise beherrscht, mag bis zu einem gewissen Grade auf die durch Schleiermacher begünstigte Annäherung des religiösen Lebens an die Kunst zurückgeführt werden. Indessen läßt sich nicht verkennen, theils daß der überall im modernen Leben mächtig gewordene Einfluß ästhetischer Gesichtspunkte ganz unabhängig von dem genannten Vorgange den Cultus hat mit berühren müssen, theils daß dessen Hebung bei uns noch von ganz anderer Seite und theilweise unter Schleiermachers Widerspruch gesucht worden ist. Wie viel oder wie wenig Antheil er nun daran habe, die Thatsache liegt vor, daß die heutige Predigtweise keineswegs überall in erster Linie von den Motiven des wirksamen Handelns bestimmt zu werden pflegt, daß sie oft mehr ein Bekenntnis, ein rhetorisches Opfer an Gott über die Köpfe der Zuhörer hinweg, als ein faßbares Zeugnis für diese, mehr ein wohlgefälliges Sichergehen, sei es in den ansprechenden Fügungen des Lebens, sei es in den herrlichen Thaten des Herrn oder in den tiefen Geheimnissen seines Wortes, als eine Arbeit an den Seelen, mehr ein Schönthun mit der Gemeinde, als ein warnendes und strafendes Aufdecken ihrer Nothstände ist. Man muß es einräumen: wir besitzen zu wenig Prediger, die in der Kraft Gottes über der Gemeinde stehen, mit der Gewalt der Prophetie den Herzen zu gebieten vermögen, und doch sich zu ihnen herabzuneigen wissen. Daran ist natürlich nicht bloß die Stellung der Predigt im Gottesdienst schuld, aber die Aufgabe einer cultusförmigen Darstellung verführt allerdings ebenso leicht dazu, sich in eine gottesdienstliche Erhabenheit heraufzuschrauben, als für die eigene Trägheit und Schwachheit einen Schild in der Gemeinschaft zu suchen.

Ob nun die Predigt durch ihre Eigentümlichkeit den Gottesdienst beeinträchtige oder durch diesen sich selbst entfremdet werde, in jedem Falle ist ihr auf diesem Platze ein Gewicht eigen, das auch über den Gottesdienst hinaus empfunden wird. Das läßt sich an den daran geknüpften Misständen in der persönlichen Lage des Geistlichen, wie in dessen Verhältnis zur Gemeinde verfolgen.

Sicher wird der Prediger unter allen Umständen ein Prediger, ein Diener des Wortes sein müssen. Aber daß er als solcher

hervorzutreten hat, so oft der Gottesdienst ruft und infolge davon sogar fast bei jeder Amtshandlung, daß er dabei stets zu einer Leistung im höheren Stile genöthigt ist, das bringt ihn äußerlich und innerlich in eine bedenkliche Situation. Die Predigt ist eine Aufgabe, welche bei mäßiger Amtsarbeit und beschränkt auf den Sonn- und Feiertag, dem theologisch gebildeten und einigermaßen in der Praxis geübten Geistlichen wol scheint zugemuthet werden zu dürfen. Allein, bei den Ansprüchen, welche gerade die gottesdienstliche Predigt begleiten, wird dieselbe auch unter den eben hervorgehobenen Bedingungen von manchem nur mühsam zu Stande gebracht, vollends aber, wenn ihr eine vielfältige Arbeitslast zur Seite geht. Wenn man nun bedenkt, wie das einmal für den Gemeindegottesdienst geltende Princip die Consequenz einer Menge von Casualreden nach sich gezogen hat, so kann man nicht umhin, den Mann zu bedauern, dem es so schwer gemacht wird, sich nach dem apostolischen Spruche zu richten: „Seid langsam zu reden!“ Wie viele werden eine solche Anstrengung ohne ein Erlahmen der Kraft ertragen können, und wenn die Genügsamkeit der Zuhörer ihnen auch den Beruf erleichtert, nicht doch in sich selbst allmählich ein niederdrückendes Gefühl der inneren Erschöpfung und Ausgesogenheit davon tragen! Gewiß besteht hier ein nicht zu übersehender Unterschied zwischen städtischen und ländlichen, oder richtiger zwischen geistig anspruchsvolleren und geistig anspruchsloseren Gemeinden. Kaum der Begabteste wird jenen gegenüber sich immer seinem Berufe gewachsen fühlen, wofern er es als seine Pflicht betrachtet, in dem laut zu bekundenden Bildungsmaße nicht hinter anderen Männern der Oeffentlichkeit zurückzustehen, ja seine Vorträge selbst den durch Kunstgenuß verwöhnten Zuhörern schmackhaft zu machen. Wer aber, weil keine Kritik ihn stachelt, sich auf der Kanzel eben gehen läßt, kann es, weil hier der Schwerpunkt des Cultus liegt, bald dahin bringen, daß er sich selbst samt der Gemeinde in Todesschlaf einwiegt. Die Gefahr, welche sich an diese Stelle knüpft, wäre minder besorglich, wenn es überhaupt sich da bloß um eine intellectuelle Leistung handelte. Aber der Geistliche, welcher es unternimmt, anderen, die sonst seinesgleichen sind, mit dem Gewicht einer göttlichen Autorität als Anwalt ihres Gewissens und

als Bote der Versöhnung entgegenzutreten, die Gnadenmittel zu spenden, kann das, soll es wohl gerathen, selbst nur unter stets erneuter geistlicher Ermannung zu Stande bringen. Sollte er sich denn auch dabei nicht zermartern, wie einst Schade im Blick auf die ihm obliegende Abhörung der Privatbeichte, so leidet doch sein innerer Mensch Schaden, wenn er von Amtswegen mehr verausgaben muß, als sein geistlicher Besitzstand erlaubt, wenn er von einer Höhe herab zu sprechen und zu handeln hat, wohin er kaum mit dem Maße seiner Andacht immer zu folgen vermag. Solch ein Sich-geistlich-überbieten hinterläßt nicht bloß das heilsame Gefühl der Demütigung, welches Weisheit von oben zu erbitten lehrt, sondern zuweilen eine Entmuthigung, welche der Kraft der Amtsverrichtung Abbruch thut. Es gibt im geistlichen Stande so manche innerlich geknickte Persönlichkeit, die eher im lebendigen Betriebe der Amtspflicht zu erhalten gewesen wäre, wenn nicht die unablässig wiederkehrende Forderung der cultischen Redeleistung sie außer Athem gesetzt hätte. Aber auch die, welche, ihres Erfolges gewiß, sich mit unerschütterter Sicherheit auf der Kanzel bewegen, allein dafür desto leichter der Versuchung anheimfallen, sich immer wieder in dem eigenen Gewicht zu spiegeln, würden besser bewahrt sein, wenn sie selteneren Anlaß hätten, in den geistlichen Kothurn zu steigen.

Wenn nun schon alles, was bei dem Geistlichen die Gesundheit des inneren Lebens verletzt, irgendwie die Gemeinde mit berührt, so liegen in dem Umstande, daß sein Amt ihn auf allen Höhepunkten der kirchlichen Sitte zu persönlichem Zeugnis nöthigt, noch besondere Gefahren für die Gemeinde und ihr Verhältnis zum Pastor. Ich rede nicht von der Feindschaft, welcher gerade die ernste Verkündigung der Wahrheit bei vielen ausgesetzt ist. Weit mehr zu fürchten ist es, wenn sich die Wirkung des Wortes bei den Zuhörern allmählich abstumpft oder von Anfang an in die Kritik verläuft. Beides aber widerfährt am ehesten dem so in den Vordergrund gestellten, so absichtsvollen, so bewegten oder bemessenen Worte, welches die Cultuspredigt auszeichnet. Das größte geistige Aufgebot an dieser isolirten Stelle hat je länger je mehr eine Uebersättigung, der höchste Aufschwung für die minder kräftig beschwingte Gemeinde eine Abspannung zur Folge, selbst wenn es

— was bei dieser redegewandten und geistig überfütterten Generation nicht leicht ist — der Predigt gelingt, eine Weile zu fesseln. Oft genug leider verpufft sie ihre Kraft von vorn herein an dem nur zum Urtheilen aufgelegten, freilich auch vielleicht durch ihre eigene Schwäche oder Vornehmheit dazu versuchten Zuhörer. Dann spitzt sich das Ergebnis des ganzen Gottesdienstes für ihn in dem Verstandes- oder Geschmacksurtheil zu: „eine gute“ oder „eine schlechte Predigt“.

Es ist das eben bloß ein Symptom des überhaupt durch die Predigt veranlaßten subjectiven Verhältnisses der Anziehung und Abstoßung, welches von ihr aus tief in unser kirchliches Leben eingreift. Es hat Zeiten gegeben, wo die Predigtweise theils im Inhalte gleichmäßiger, theils in ihrer Haltung objectiver gewesen ist als jetzt, und es gilt dies noch heute von dem anglikanischen Kirchengebiet mehr als von dem deutsch-protestantischen. Bei uns aber steht es so, daß, wo irgend eine Auswahl möglich ist, jeder auf der Kanzel vor allem den Mann seiner Glaubensrichtung, innerhalb derselben aber auch gern noch den Mann seiner persönlichen Sympathie sucht. So bilden, wo die örtlichen Verhältnisse es gestatten, um das Centrum der Cultuspredigt sich Personalgemeinden von freilich sehr flüßigem Charakter, Personalgemeinden, welche nicht bloß die Parochialverbände unbequem durchkreuzen, sondern auch das Gemeinsame und Objective des kirchlichen Hausschatzes in den Hintergrund drängen. Und während in der apostolischen Kirche das Gemeindeleben von der Abendmahlsfeier ausgegangen ist, sieht es fast danach aus, als wollte es jetzt sich ganz an die Predigt hängen. Diese Folge aber des Gewichtes, welches sie in unserm Gottesdienste ausübt, ist um so verhängnisvoller, als sie selbst ein menschliches Product und ein Product ist, das den Blick weit über sich selbst auf alle noch dahinterliegende Menschlichkeit zieht. Der Prediger steht auf der Kanzel sichtbarer als der Schauspieler auf der Bühne, und wenn man diesen hinter der von ihm in Scene gesetzten Rolle übersehen und vergessen kann, so ist es anders mit dem Geistlichen, der zuletzt doch, wenn er nicht selbst ein Schauspieler im Talar ist, nichts darzustellen vermag, als wofür er mit seiner Person aufzukommen hat, der, auch wenn er es

möchte, sein wahres Gesicht auf die Länge durch keine rhetorische Schminke ganz verbergen kann. Nun ist es schon etwas mißliches, wenn ein und derselbe Mann so gar oft und bei feierlicher Gelegenheit sich mit seiner nicht zu unterdrückenden Eigentümlichkeit und Manier vor demselben Kreise zu präsentiren hat. Es muß der sachliche Gehalt seiner Darbietungen recht fühlbar sein, um jeden Reiz zu persönlichen Beobachtungen harmloseren oder schärferen Charakters abzuschneiden. Aber mehr und mehr brechen sie doch hervor. Da ist es denn nicht schwer, gerade dem Offensten und Wahrsten in das Herz mit seinen Schwächen und Anfechtungen, ja von da aus selbst in das Haus und Leben mit seinen möglichen Schattenseiten zu blicken. Gewiß sind die Glieder des geistlichen Standes nicht schlechter als die irgend eines andern Standes; aber an das Maß gehalten, welches sie selbst für Christi Jünger aufzustellen berufen sind, werden sie stets unzureichender erscheinen als andere, weil auf sie das Licht des eigenen Wortes am grellsten fällt, weil man ihnen das Zurückbleiben hinter dem selbst geforderten Fortschritt des Christenwandels am ersten anmerkt. So muß der ganze Stand an dem misliebigen Urtheil der Menge es büßen, daß er die geweihtesten Stunden zu füllen hat mit persönlichen Ergüssen. Dagegen befindet der katholische Geistliche sich im Vortheil, für den der Prediger und Priester mehr auseinanderfällt und der, während ihn in der letztern Function ganz das Amtskleid deckt, auch in der ersteren mehr seine Kirche als den eigenen Glaubensstand zu vertreten hat.

Wie vieles also, das geeignet ist oder geeignet scheint, Zweifel zu erwecken an dem Rechte, welches die protestantische Predigt als Bestandtheil, ja Hauptbestandtheil des Gemeindegottesdienstes für sich in Anspruch genommen hat!

II.

Angesichts dieser Unzuträglichkeiten wird man zwar an der Nothwendigkeit und Segenskraft der Predigt überhaupt nicht irre zu werden brauchen, aber doch um ihrer selbst wie um des Gemeindegottesdienstes willen es gerathen finden können, sie von der hergebrachten Verkettung mit diesem zu befreien. Darauf laufen

gleich entschieden, obschon nicht in gleicher Richtung, die Vorschläge von Rieger und Rößler hinaus, denn beide sind der Meinung, daß in den liturgischen und homiletischen Bestandtheilen unseres Gottesdienstes Elemente zusammengefügt seien, welche erst gesondert zu reinlicher und ersprießlicher Entfaltung ihres Wesens gelangen können. Bei anderer Motivirung seiner Ansicht erklärt sich Dr. C. R. Hanne nicht zwar für völlige Beseitigung, aber doch für eine weitgehende Beschränkung der Predigt, während er dem Cultus räth, sich darauf einzurichten, daß er ohne sie fertig werden könne. Indessen, wie sehr wir durch unsere eigenen Erwägungen auf diese Bahn gedrängt scheinen, so können wir dem Gedanken einer Abschaffung oder auch nur Vergleichgültigung der Cultuspredigt nicht nahe treten, so können wir insonderheit den Wegen, die man anstatt der gewohnten uns einschlagen heißt, nicht nachgehen, ohne uns alsbald zur Besinnung in entgegengesetzter Richtung gemahnt zu fühlen.

Was zunächst die am weitesten greifenden Ideen von Rößler betrifft, so zielen sie freilich auf so ganz neue Einrichtungen, daß nicht bloß der bestehende Cultus, sondern unser gesamtes Bildungswesen davon in einer wahrhaft umwälzenden Weise betroffen werden würde. Indem es ihm darum zu thun ist, die jetzt, wie er meint, durch den gangbaren Gottesdienst, speciell die Predigt zu unglücklicher Ehe verknüpften Elemente didaktischen und lyrischen Wesens von einander zu scheiden, begehrt er auf der einen Seite rein liturgische Acte, welche von Veteranen des Kirchendienstes mit priesterlicher Würde auszuführen seien, und woran sich das einfache Andachtsbedürfnis genugthun könne, auf der andern Seite Vorträge von ebenso rein lehrhafter Tendenz, Vorträge, die mit geflissentlicher Vermeidung jedes erbaulichen Charakters in philosophischem Geiste für die Herstellung fundamentaler Erkenntnis sorgen und damit gleichzeitig zum Ersatz für die überlebte kirchliche Predigt wie für die meist ihres Zweckes verfehlenden Vorlesungen der Universität dienen sollen. Rößler bleibt uns die genaue Beschreibung der Gottesdienste schuldig, welche er durch die dazu von ihm auserwählten Ehrenmänner vollbracht wissen will, nur daß er Gebet, Segnung, Weihe als dazu gehörig bezeichnet und

ausdrücklich eine wirkliche Andachtsbefriedigung ohne ästhetische Ingredienzien verlangt. Wohin sich das Gebet richten, was Gegenstand der Weihe sein, worauf sich die Segnung stützen soll, das läßt er ungesagt, und möglich bleibt die Deutung, daß dabei an nichts weiter als den Ausdruck subjectiver Gefühle durch den Mund persönlich frommer, in Absicht auf Alter und Erfahrung ehrwürdiger Männer gedacht ist. Ja es ist wahrscheinlich, daß hier auf etwas objectives, das der unsichern und unreinen Subjectivität stärkend und läuternd entgegenkomme, auf etwas göttliches, woran sich ein angefochtenes Menschenherz mit Zuversicht klammern kann, durchaus nicht gerechnet wird. Denn Rößler sagt ausdrücklich (S. 378): „Aus dem Cultus trägt nur der etwas davon, der alles mitbringt, der nur gegeben haben will, was er hat, der nur von den gemeinsamen Lippen hören will, wovon sein eigenes Herz voll ist." Wenn die Unbestimmtheit des Bildes, welches ihm von seinem Cultus vorschwebt, einem festen Blicke nicht Stand hält, so lassen destoweniger die Vorträge, welche er an Stelle der Predigt eingeführt wissen will, uns über ihre Natur in Zweifel. Die eingehende Schilderung, welche er davon entwirft, zeigt nur zu deutlich, um was für ungesunde und glücklicherweise auch unrealisirbare Hirngespinste es sich dabei handelt. Die von Rößler vorausgesetzten Lehrgeistlichen, welche das Theologie und Philosophie vereinende Centralwissen zu vertreten und dadurch die Beziehung der manigfachen Wissensfragmente auf die unserer Zeit verlorene Einheit des Wissens ins Licht zu setzen hätten, diese Persönlichkeiten, welche er selbst sich als Ausbund der Geistesbildung vorstellt — wo sollten sie so haufenweise herkommen, um, wie er will, über Stadt und Land ausgestreut und als Pioniere einer höheren Cultur verwandt werden zu können? Aber gesetzt, sie fänden sich, diese seltenen Geister, sie reiften wider Erwarten heran auf jetzt noch nicht eröffneten Entwicklungswegen, wo sollte wol, wenige Orte ausgenommen, das Publikum sein, das ihren Vortragscyclen zu lauschen Neigung haben und darin einen Gewinn für die realen Bedürfnisse des Lebens erkennen würde? Und, wenn es am Ende selbst an solchem Entgegenkommen von irgend einer Seite nicht fehlte, würden wir uns einreden lassen, daß hier dem Volke ein

[illegible], [illegible] die Verkündigung des Evangeliums, [illegible] nicht von [illegible] aller dafür [illegible] doch zuletzt [illegible] müsse, für die einer, welche [illegible] Darbietungen sich wenig [illegible], für die anderen, welche statt des [illegible] den Steinen philosophischer Abstraction [illegible]? In der That, Rößlers Phantasmen fliegen nicht bloß über die gemeinkirchliche Predigt, sondern auch über den einzigen Grund des Heils, welcher für die Kirche gelegt ist, weit hinaus, sie gemahnen uns der Zeit, wo die Schüler Hegels noch wähnten, alle Widersprüche der Welt, ja alle Risse der Herzen mit dem Begriffe heilen zu können, sie sind ein allzu naiver Anachronismus für ein Geschlecht, das deutlicher spüren gelernt hat, wo es der Schuh drückt.

Indessen, so wenige sich wahrscheinlich zu dem eben besprochenen Programm bekennen möchten, es ruht auf Principien, die von vielen getheilt werden, und verfolgt eine Tendenz, die anderwärts, nur in minder excentrischer Weise, gleichfalls bei dem Ziele eines predigtlosen Cultus anlangt, wie wir das an Hanne erfahren. Wenn Rößler die Predigt für ein unhaltbares Gemenge von Didaktik und Lyrik erklärt und für die hier vermischten Geistesrichtungen die soeben besprochene Sonderung erstrebt, so liegt dabei sichtlich der Schleiermacher'sche Religionsbegriff zu Grunde, ergänzt durch eine eher von Hegel entlehnte Idee des Wissens. Er vollzieht nur eine vom Meister selbst vermiedene Consequenz der Gefühlsreligion, indem er die Lyrik des frommen Gefühls in ihrer cultischen Darstellung von aller Didaktik isolirt. Hanne nun, obgleich er die Predigt als das Mittel der Erleuchtung nicht geradezu aus dem Gottesdienste verweist, tritt doch insofern auf Rößlers Seite, als er den Cultus wesentlich und vor allem sich auf die Elemente der Kunst, speciell der Poesie und Musik gründen heißt. Bei ihm kommt es wirklich zu der Aesthetisirung des Cultus, die schon für Rößler, wie sehr er sich selbst noch dagegen sträubt, von seinen Prämissen aus das Folgerechte ist. Hanne will selbst die

aufzunehmenden Schriftlectionen nur in Rücksicht ihres poetischen Inhaltes gewählt wissen. Wenn er die Predigt nicht eigentlich verwirft, so thut er doch das Mögliche, um sie überflüßig zu machen. Eine solche Bevorzugung nun des Empfindungsausdrucks auf Kosten der Lehre im Gottesdienst ist freilich nur denkbar auf einem der positiven Offenbarung fremden Standpunkte. Die heilige Schrift zeigt nicht bloß im Alten Testamente, dort vor allem an so vielen Psalmen, sondern auch im Neuen — man erinnere sich nur der hymnenartigen Stellen in den paulinischen Lehrbriefen — ein weit einträchtigeres, keineswegs ein ausschließendes Verhältnis zwischen didaktischer und lyrischer Sprechweise, und die gleiche Erscheinung läßt sich an einer Reihe von evangelischen Kernliedern nachweisen. Das macht, weil hier alles subjective Empfinden von dem Object göttlicher Werke und Worte ausgeht, das sich allezeit zugleich der Betrachtung darbietet. So haben wir denn wol Grund genug, uns vor einem Cultus inachtzunehmen, der die Didaktik der Predigt ablehnt, oder doch beiseite schiebt. Auch das sonst erfreuliche Interesse, welches von verwandter Richtung aus sich für die Hebung der Liturgie zu erkennen gibt, wird uns verdächtig durch den Beischmack von Subjectivismus, den sie nicht verleugnen kann.

Es ist ein anderer Sinn, als der soeben geschilderte, ein namentlich weit mehr in der kirchlichen Tradition wurzelnder, in welchem Rieger den Vorschlag macht, die Predigt aus dem Gottesdienste zu verbannen. Ihm ist es dabei ebenso um die Erreichung eines wirklich Gott dienenden Cultus als einer zwangloseren Predigtweise zu thun, und er verfährt dabei nicht geschichtslos, sondern knüpft an thatsächliche Vorgänge an. Er beruft sich vornehmlich auf den altchristlichen Cultus, indem er annimmt, daß für diesen bereits die Predigt etwas untergeordnetes, nicht zum eigentlichen Gottesdienst gehöriges gewesen sei. Richtig ist wenigstens, daß bei der etwa seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts bestehenden Theilung des Gottesdienstes in missa catechumenorum und missa fidelium die Predigt ein Stück der ersteren bildete und daß in dieser Zweitheilung bereits ein Ansatz zu der späteren Isolirung der Predigt lag. Denn, wie sehr auch die ihr dadurch vorgezeichnete Richtung zunächst zu ihrem eigenen glücklichen Aufblühen beitrug, so gestaltete

sich doch dadurch ein Nebeneinander zweier Principien, die bei voller Entfaltung sich nicht zusammen vertrugen. Dazu kam, daß auch der historische Ausgangspunkt jener alten Unterscheidung, nämlich das Dasein einer Gemeinde, welche dem einen Theile nach aus einem Kerne von Gläubigen bestand, dem anderen nach aus solchen, die als Katechumenen die volle Zugehörigkeit dazu noch nicht erlangt oder als Gefallene dieselbe wieder eingebüßt hatten, mehr und mehr zurücktrat vor einer Massenkirche, in welcher weder das feste Glaubensbewußtsein bewährter, noch das Vorbereitungsbedürfnis werdender Christen und ein Stand von büßenden so entschieden ausgeprägt war, wo dagegen eine alles umschlingende äußerliche Gläubigkeit und eine für sie wieder activ stellvertretende Priesterschaft die alte missa fidelium für sich in Anspruch nahm. Da blieb kein Platz für eine Vorhofsmesse im ursprünglichen Sinne, desto mehr aber für eine von aller liturgischen Umzäunung entbundene Predigt. „In der Messe", sagt Rieger, „war dem Bedürfnis nach einem gesetzmäßigen, feierlich stilvollen, künstlerisch gestalteten Elemente des Gottesdienstes so völlig Genüge geleistet, daß von dem subjectiv zufälligen Elemente der Predigt alle jene Eigenschaften gar nicht gefordert wurden." Dies Verhältnis gestaltet sich recht klar erst, da Predigt und Messe selbständig neben einander hergehen. Denn, wie diese erst nach Verschmelzung der anfangs auseinandergehaltenen Theile im durchgeführten Opferdienst eine liturgische Composition von einheitlicher Richtung geworden, ebenso hat die katholische Predigt vornehmlich in der zwangloseren Lage, die ihr auf diese Weise zugefallen war, die vielseitig in ihr vorhandenen Entwicklungskeime zu vollem Austrage gebracht. Wenn schon Chrysostomus mit seiner rhetorischen Breite und Augustin mit seinen Geistessprüngen die Banden der Messe, in welche sie noch eingeschlossen waren, sprengen zu sollen schienen, so haben ja später die Vertreter der Mystik von Meister Eckart bis zu Fenelon, die populären Moralprediger von Geiler von Kaisersberg bis zu den Jesuiten der Neuzeit, die französischen Musterredner von Fléchier bis Lacordaire sich mit ihren Predigten thatsächlich außerhalb jener Banden bewegt und haben eben wahrscheinlich auch nur so ihr eigentümliches Feld zu behaupten vermocht. Ja, um den Vortheil einer solchen Stellung

vollständig ins Licht zu stellen, kann man daran erinnern, daß Luthers gewaltigste Predigten, wie die, zu welchen ihn das Einbrechen der Wiedertäufer in Wittenberg veranlaßte, noch nicht von der Ordnung der „deutschen Messe" umfaßt waren, daß selbst die weitere Ausbildung der Predigt im lutherischen Gebiet ziemlich unbeirrt durch die liturgische Umgebung, die reformirte auf einem fast ganz vom Cultus emancipirtem Boden vor sich gegangen ist, die frischen Feldpredigten des Bruder Berthold, die mächtigen Erweckungsreden Whitefields nicht einmal an den kirchlichen Raum gebunden gewesen sind. Umgekehrt mangelt es ja sogar auf protestantischer Seite nicht an gelungenen Versuchen zur Herstellung predigtloser Gottesdienste, ob man sich auch damit zunächst nur in engen Grenzen gehalten hat. Es brauchte auf der damit eingeschlagenen Bahn nur einen Schritt vorwärts gegangen zu werden, so wäre man bei dem Standpunkte Riegers angelangt, der an erster Stelle einen liturgischen Opferdienst in der Art der Messe einsetzen möchte und nur etwa als katechetische Vorbereitung dazu an gesondertem Platze sich die Predigt gefallen lassen würde.

Wir haben den Gedanken einer Trennung von Predigt und Gottesdienst, wie Rieger ihn faßt, so weit und so theilnehmend als möglich verfolgt, jedoch nur, um auch in dieser Gestalt desto entschiedener uns von dessen Unrecht zu überzeugen.

Zunächst würde eine Aenderung in Riegers Sinne schon den in der evangelischen Kirche herrschenden Anschauungen und Gewohnheiten gegenüber keinen leichten Stand haben. Nachdem unsere Gemeinden jahrhundertelang keinen Hauptgottesdienst ohne Predigt gekannt haben, würden sie in starke Versuchung gerathen, einen solchen, wofern er wirklich zur Ausführung gelangte, gar nicht als Gottesdienst gelten zu lassen und statt dessen sich lediglich an die sich zu irgend einer feiertäglichen Stunde vielleicht ebenfalls darbietende Predigt halten. Der Zweck, einen richtigen Gottesdienst nach Riegers Geschmack zu beschaffen, würde bei dem größten Theile der Gemeinde verfehlt werden, während doch am Ende zugleich der Predigt das Schicksal drohte, durch Schuld einer minder gewohnten und bequemen Stunde mehr als bisher vernachläßigt zu werden.

Dem ließe sich möglicherweise dadurch einigermaßen vorbeugen, daß dieselbe, wie der Regel nach in der katholischen Kirche, unmittelbar vor Beginn des eigentlichen Gottesdienstes angesetzt würde. Dann handelte es sich in praxi scheinbar gar nicht um eine wesentliche Aenderung, sondern nur um eine Versetzung gewisser schon ohnehin bei uns gegebener Bestandtheile des Cultus, von der man immerhin fragen könnte, ob sie nicht angemessener wäre, als die meist übliche oder gar die durch die preußische Agende ursprünglich vorgeschriebene Ordnung. Denn statt, wie es nach der letzteren geschehen müßte, erst einen vollständigen liturgischen Gottesdienst abzuhalten und darauf die Predigt folgen zu lassen, würde es sich ja jedenfalls vielmehr empfehlen, die am ehesten zur Erweckung geeignete Predigt vorangehen und dann für die angeregten Seelen den bloß liturgisch verlaufenden Hauptgottesdienst eintreten zu lassen. Allein wir besorgen, daß, bevor man dazu käme, solche allerdings denkbare Vortheile der bezeichneten Einrichtung zu würdigen und zu ergreifen, an ihr vielmehr der bereits vorhandene Dualismus in unserem Gemeindeleben gerade recht klaffend zutage kommen würde, indem viele Zuhörer der Predigt, wie es schon in den Tagen des Chrysostomus bei noch bestehender missa catechumenorum geschah, die daran sich anschließende missa fidelium nicht abwarteten, oder andere, ob vielleicht in kleinerer Zahl, mit Umgehung der Predigt sich an der letzteren genügen ließen. Wäre der ersterwähnte Fall abweichend von der katholischen Sitte, die eher die Predigt als die Messe zu versäumen gestattet, so würde der letztere nur zu sehr an das dort Bräuchliche erinnern. Wir könnten auf diese Weise die ärgerliche Demonstration einer sich mehr protestantisch dünkenden und einer sich hochkirchlich geberdenden Gemeindefraction erleben. Es wäre dann ein Krieg zu erwarten, wie in England ihn die ritualistische Partei entzündet hat und unterhält.

Indessen diese Schwierigkeiten würden ja als entweder vorübergehende oder überhaupt untergeordnete nicht in Betracht kommen, wofern nur die Einrichtung selbst, an welche sie geknüpft sein könnten, sich als eine berechtigte auszuweisen vermöchte. Sie ließe sich wol harmloser auffassen, wenn es sich wirklich, wie es den Anschein haben kann, lediglich um eine Umstellung sonst schon vor-

handener und an sich nicht angetasteter Elemente des Gottesdienstes handelte, wenn es nicht — wenigstens nach der von Rieger dargelegten Ansicht — vor allem auf die selbständige Ausführung zweier nicht mehr nothwendig auf einander zu beziehender Acte abgesehen wäre. So gedacht muß deren Güte und Berechtigung ernstlich beanstandet werden, und zwar vom Gesichtspunkte des Gottesdienstes wie der Predigt. Man vergegenwärtige sich doch diese zwiefache Art der Gemeindeversammlung, womit wir es danach zu thun haben sollen, die eine, welche sich ganz als gottdienende, anbetende, opfernde zu verhalten, die andere, welche sich desto stiller der Leitung und Bearbeitung des Predigers zu überlassen hätte; man trete an diese Versammlungen im Geiste heran, nicht mit protestantischem Vorurtheil, aber doch mit unbefangenem Blick, und frage nun, wie man mit ihnen fertig zu werden vermöchte.

Was erstlich den predigtlosen Gemeindegottesdienst betrifft, so werden schon die historischen Stützen, deren Rieger sich dafür bedient oder die man sonst mit einigem Schein dafür heranziehen könnte, nicht für zulänglich erachtet werden können. Falsch ist es jedenfalls, in dem Umstande, daß die Predigt in der alten Kirche nicht zur missa fidelium gerechnet worden, den Beweis anfänglicher Unterordnung derselben zu finden. Denn nicht nur hat es beim altchristlichen Gottesdienste, wie die bekannte Beschreibung bei Justinus M. zeigt, eine homiletische Anwendung des Schriftwortes vonseiten des Vorstehers gegeben, ehe die Sonderung und vollends irgend welcher Rangunterschied von missa catechumenorum und missa fidelium bestand; es ist ja auch nachher die Katechumenenmesse mit all ihrem Zubehör keineswegs als ein für die missa fidelium nebensächlicher, verhältnismäßig entbehrlicher Act, sondern offenbar als deren Basis angesehen worden. Welchen Werth die Predigt in den Augen der alten Kirche hatte, erhellt am besten daraus, daß sie vornehmlich Berufssache des Bischofs war, weshalb wir denn auch etwa seit der Mitte des dritten Jahrhunderts die hervorragendsten Prediger der patristischen Periode, wie Basilius, die Gregore, Chrysostomus, Ambrosius, Augustin, Leo I. rc., früher oder später auf dem Bischofsstuhle treffen. Anderseits hat die ja freilich am Ende mit dem Schwinden des Kate-

chumenats und dem Ueberhandnehmen der ergistische
einreißende Zurückstellung der Predigt sich nicht ohne se
nisvolle Folgen vollziehen können. Der einseitig durchg
cultus ist zum klerikalen Opferwerk geworden, welchem
die frei leuchtende Kraft des Wortes Gottes, sonder
volle Kraft sacramentlicher Feier abgeht, und wobei di
zu noch größerer Passivität verurtheilt ist als bei Ar
Predigt. Dahin mußte die Zusammenziehung des gesa
zu einer missa fidelium unumgänglich führen in Zeit
factische Gemeine nur in gesetzlichem Sinne und reprä
den geistlichen Stand einen Priesterdienst zu vollbringen
So verhängnisvoll ist für die römische Kirche — und
gleich schlimmes gilt von der morgenländischen — die
der Predigt vom Gottesdienste geworden. Hat die Kir
saecula obscura zu verzeichnen, legen ganze Perioden
von einer fast unbegrenzten Macht des hierurgischen opus
so geschieht es sicher nicht ohne Schuld davon, daß
wenn nicht überhaupt, doch beim Gottesdienste verstumm

Was selbst die historische Betrachtung gar nicht in
günstigem Lichte erscheinen läßt, dem treten außerdem
tigsten Gründe sachlicher Art entgegen, sobald wir die G
nisse des Gottesdienstes in's Auge fassen.

Solche Gründe sind es, die schon Luther so ents
die Predigt des Wortes Gottes haben dringen lassen,
radezu keinen Gottesdienst als solchen gelten lassen wollt
entbehrte [1]). Er hat dabei nicht bloß die unschätzbare
lebendig bezeugten und ausgelegten Wortes, er hat auch d
heit des Christenvolkes, das sich im Gotteshause zusa
in Anschlag gebracht. Der letzteren zumal ist er in so
eingedenk gewesen, daß er in der Predigt vor allem die

[1]) Vgl. in seiner Ordnung des Gottesdienstes: „Daß die G
meine nimmer soll zusammenkommen, es werde denn d
Wort gepredigt und gebetet, es sei auch auf's kürzeste... Wo
Wort gepredigt wird, ist besser, daß man weder singe noch
sammenkomme.“

voranlaufende vox clamans in deserto erblicken zu müssen meinte [1]). Eine solche war sie ja allerdings einem so geistlich unerzogenen, und noch so wenig in der heiligen Schrift unterrichteten Geschlechte gegenüber, wie er es vorgefunden. Ohne Zweifel ist der Zustand der protestantischen Christenheit der Gegenwart ein manigfach fortgeschrittener, wo soviel Wege außer und vor dem Gottesdienste zur Gewinnung christlicher Erkenntnis offen stehen, wo Schule, Confirmandenunterricht, Zeitschriften, Bücher mitarbeiten an der Erfüllung der von dem Herrn für seine Jünger gebotenen Unterweisung; daher darf im ganzen auch auf eine für gottesdienstliche Betheiligung gereiftere Versammlung gerechnet werden. Trotzdem wird niemand behaupten wollen, daß unsere Gemeinden über das Bedürfnis christlicher Leitung, Belehrung, ja selbst Erweckung hinaus wären. In mancher Beziehung ist dies Bedürfnis bei ihnen dringender und schreiender, als es je seit der Zeit der Reformation gewesen. Denn niemals haben feindselige Zeitmächte in gleichem Maße den Grund des väterlichen Glaubens aufgewühlt und die Geister in sich wie unter sich zerspalten; niemals ist daneben der äußere Verband der Gemeinden heilloser gerüttet gewesen. Unter solchen Umständen hat die Predigt noch immer eine pädagogische Aufgabe für die Sammlung und Herstellung einer gottesdienstlich aufgelegten Versammlung zu erfüllen, und wenn der Geistliche, der nicht auf den Standpunkt des Missionars zurücktreten will, eigentlich das Dasein einer solchen schon voraussetzen muß, so wartet doch noch viel mehr meist der Kreis der Kirchenbesucher auf sein entgegenkommendes Wirken in der Predigt, um erst recht in die Verfassung zu gelangen, welche eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit fordert. Die missa fidelium, welche man mit keiner Predigt mehr zu belästigen braucht, ist wenigstens angesichts der gewohnten Sonntagsgemeinde eine unhaltbare Utopie. Es würde der gottesdienstlichen Betheiligung, für welche man zusammenkommt, an Kraft wie an Stoff fehlen, wenn nicht das Wort Gottes dafür sorgte, aber es würde dies selbst an

---

[1]) Form. missae: „Idem de vernacula concione sentimus, ut nihil referat, sive hic post symbolum, sive ante introitum missae fiat, quamquam est alia ratio, cur aptius ante missam fiat, quod evangelion sit vox clamans in deserto et vocans ad fidem infideles."

den meisten unverstanden und wirkungslos abgleiten, wenn
es auslegte und allen zutheilte. Das ist nicht bloß Kat
und Pönitenten, sondern auch Gläubigen gegenüber nöth
Glaube, welcher aus der Predigt kommt (Röm. 10, 17),
sie nicht bloß einmal erzeugt, sondern immer auf's neu
gestärkt, befruchtet, aus Unmündigkeit und Pönitenz he
Leben erhoben werden. Eben deshalb ist auch unter sämtl
menten des Gottesdienstes, die uns bereits kund geworden,
ziges, das nicht durch den Wegfall der Predigt der nöthi
rung für seine Wurzel beraubt würde. Man beruft sic
daß die *λατρεία* nach Röm. 12, 1 ein Opferdienst sei.
gegeben, daß, was an dieser Stelle eigentlich vom cultus
gemeint ist, auch ein wesentliches Merkmal des cultus
bilde, so liegt doch auf der Hand, daß ein lebendiges
Gott nur auf Grund gläubiger Erfahrung der Barm
welche für uns das Opfer der Versöhnung in Christo ge
angenommen, denkbar ist, wie sie der Apostel selbst in den
voraufgehenden Kapiteln beschrieben hat [1]), und daß das
Ohren allein bei heilsverlangenden Menschen zu erwar
Das alles ist deshalb dem der biblischen Wahrheit wie d
gefühl oft so fern gebliebenen Volke der Getauften zu
damit es opferfähig werde! Wir zweifeln ferner nicht,
wahren Gottesdienst ein Feiern in der Gegenwart des H
hört. Aber wer die Stimmungen kennt, worin, die So
Geschäfte, aus denen Unzählige zur Kirche kommen, de
daß nach allem, was sonst sie hier schon beschwichtigend,
erhebend empfangen hat, es noch ein directeres und per
Bemühen kostet, um die Seelen von der Unruhe der Welt
und stille zu machen vor dem Herrn. Wir wissen end
Opfern und Feiern im Gemeindegottesdienst eben eine Sach
meinschaft sein soll. Aber wer sich vorstellt, wie zerfahren, wie z
hangslos, wie unfähig, sich der liturgisch ausgesprochenen Einh
kenntnis und Gebet anzuschließen, häufig die Glieder einer G
sammlung sind, der kann es nicht für überflüßig halten, daß

[1]) Die Apologie nennt die fides selbst *λατρεία*, quae accip
oblata beneficia (cf. de justific.).

seine Macht versuche, um ihre Herzen brüderlich einander nahezubringen und mit einander zu verschmelzen. So wartet in dem evangelischen Gemeindegottesdienste alles auf den anregenden und beseelenden Einfluß des persönlichen Zeugnisses. Die „stilvolle Messe", mit welcher Rieger uns beglückt wissen möchte, würde uns bald theils in den anspruchsvollen Priesterdienst, der mehr zu geben als zu empfangen meint, theils in das unerträgliche Geplärr der Lippen zurückbringen, dem wir Gott danken müssen, durch die Reformation entkommen zu sein. Solchem Verderben fällt am Ende jeder Cultus rettungslos anheim, für welchen nicht die Seelen durch Wort und Geist bereitet sind. Wir können uns also noch heut das Urtheil von der Unentbehrlichkeit der Pädagogie aneignen, welche Luther für die gottesdienstliche Gemeinde in der Predigt suchte.

Indessen dürfen wir uns hierbei nicht beruhigen, wenn die Predigt nicht doch bloß ein, ob noch so wichtiges, Außenwerk des Gottesdienstes für uns bleiben soll. Schon Luther kann uns zu einer höheren Würdigung derselben anregen durch den Platz, welchen er schließlich in der „deutschen Messe" vom Jahre 1526 dem „Glauben" angewiesen hat. Wenn er in der Form. missae von 1523 auf dem Vortrag des Symbolum Nicenum beim Gottesdienst gar nicht besteht und sogar die Predigt als vox clamans in deserto et vocans infideles ad fidem dem letzteren überhaupt vorausgehen lassen möchte, so entscheidet er dort sich für Aufnahme des Glaubens und zwar so, daß derselbe der Predigt vorangehe. Damit ist eigentlich der Standpunkt der alten Kirche, welche die Predigt zur missa catechumenorum rechnete, überschritten. Es bricht sich der Gedanke Bahn, daß die Predigt, welches Gewicht ihr auch beiwohne zur Erzeugung des Gemeindeglaubens, doch selbst irgendwie schon auf demselben ruhe, durch denselben geordnet sei[1]), daß, wenn nicht die eben gegenwärtige, doch die in jenem Credo sprechende, bekennende Gemeinde ihr Standort und ihre Mitzeugin sei. Im Sinn und Namen dieser weiteren und wahreren Gemeinde, mit ihr im Geist verbunden, aber allerdings zugleich in der Voraussetzung, daß es derselben unter den anwesenden Christen nicht an Anschluß

[1]) In welchem Sinne Luther selbst auf eine Gemeinde der Mündigen zählt, darüber vgl. Jacoby, Liturgik der Reformatoren I, 155 ff. 206.

fehle, darf denn die Predigt allerdings noch anders reden, als wo sie sich bloß lehrend und weckend an Zuhörer wendet, darf sie mit einem näheren Rechte sich mitten im Gottesdienste anpflanzen, dem sie als Stimme in der Wüste nur von fern zugehört. In dieser Stellung kann ihr der Beruf nicht streitig gemacht werden, mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln sich selbst gottesdienstlich zu bethätigen. Bereits Melanchthon zählt in der Apologie die praedicatio evangelii unter den species sacrificii auf, und der Zusammenhang, in welchem er das thut, läßt keinen Zweifel, daß er dabei zunächst an den in Rede stehenden cultischen Vorgang gedacht hat. Wie sollte denn nicht auch der tiefste Drang der gläubigen Predigt dahin führen, aus dem von ihr nicht bloß mit der Kirche bekannten, sondern persönlich angeeigneten und bezeugten Wort des Evangeliums wieder ein Opfer des Herzens und der Lippen vor Gott zu machen in Buße, Gebet, Gelübde, Preis, Hingebung. Und nun kann ja der Gottesdienst auch auf seiner höchsten Stufe es zur rechten Action nicht bringen, ohne beständig aus dem Brunnen der Gnade zu schöpfen. Ein bloßer Opferdienst läßt nicht einmal für das heilige Abendmahl ein reines Empfangen übrig, geschweige für das Wort, das sich freier und menschlicher darbietet. Die Predigt aber, welche in der Schrift lebt und webt, durch den Athem des Geistes die Nähe des Herrn spüren läßt, ist an sich nicht minder als das Sacrament geeignet, Stunden der tiefsten Feier herbeizuführen. Bei dem allen würde es freilich über ein ganz einseitiges Beginnen nicht hinauskommen, wenn es dem Prediger nicht gelänge, den Schlüssel zu den Herzen der Gemeinde zu finden und sie mit sich fortzureißen, wenn sie sich unter seinem Vorgange nicht selbst zusammenschlösse zu heiligem Thun. Dann wird er aber aus einem Vormunde zum Munde der Gemeinde, dann erscheint die Predigt als die Priesterin, welche nicht anstatt, vielmehr an der Spitze der Gemeinde und mit ihr vereint des Gottesdienstes wartet.

Die Möglichkeit, in dieser Eigenschaft bei demselben Acte aufzutreten, dem wir oben nicht umhin gekonnt haben, eine erziehliche Bedeutung beizulegen, folgt theils aus der Mittelstellung des pastoralen Amtes zwischen Vertretung des göttlichen Willens und

Vertretung der Gemeinde, theils aus der vielseitigen Anwendbarkeit, in welcher das Gnadenmittel des **Wortes** alle Stufen der Heilsordnung und die wieder dazu in Beziehung stehenden Sacramente begleitet. Was den letztgenannten Punkt betrifft, so sollte man nicht übersehen, daß das genannte Gnadenmittel ein gleich nahes Verhältnis zum Abendmahl hat wie zur Taufe und daß dasselbe gilt für dessen Anwendung in der Gemeindepredigt. Haben wir ein ausdrückliches Gebot des Herrn in Betreff derselben bei der Einsetzung der Taufe empfangen, so lassen andere, aber nicht unkräftigere Motive für ihr Auftreten sich aus der Stiftung und aus der apostolischen Begehung des heiligen Abendmahles entnehmen. Es ist willkürlich, die an die Abendmahlsstiftung geknüpfte Erklärung des Herrn: „das thut zu meinem Gedächtnis", sowie die apostolische sei es Forderung oder Voraussetzung einer von dieser Feier nicht zu trennenden Verkündigung des Todes Christi (1 Kor. 11, 26) so zu deuten, daß der eigentümliche Antrieb zur Predigt, welcher in der bevorstehenden oder erfolgten Spendung des Sacraments liegt, ausgeschlossen wird. Auch zeigt ja das διαλέγεσθαι und ὁμιλεῖν, womit der Apostel Paulus bei dem letzten durch gemeinsamen Genuß des Abendmahls gefeierten Zusammensein mit den Brüdern zu Troas so lange anhielt (Apg. 20, 7 u. 11), wie natürlich sich ein freies Aussprechen mit solchen Weihestunden verband. Und der reiche Erguß von Gaben des Wortes, welcher 1 Kor. 14 als Vorkommnis von Gemeindeversammlungen erwähnt wird, ist sicher nicht auf solche Stunden zu beschränken, wo bloß geredet und gebetet wurde[1]). Ja der Herr selbst hat in den der Einsetzung des heiligen Mahles vorausgehenden Reden, die nach Entfernung des Judas so ausdrücklich sich an die Jünger als Freunde, nicht Knechte

---

[1]) Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob die V. 23. 24 als möglich gedachte Anwesenheit von Ungläubigen nothwendig auf nicht zur Abendmahlsfeier bestimmte Gemeindeversammlungen führt, wie mit vielleicht zu großer Zuversicht angenommen zu werden pflegt. Jedenfalls aber tritt in der Schilderung 1 Kor. 14 so sehr die Gemeinde als selbständiger Kreis in den Vordergrund (V. 5. 23. 26. 28), daß es wol nicht als gewagt erscheinen wird, Geistesäußerungen, wie die hier erwähnten, auch in Abendmahlsversammlungen hineinzudenken.

(Joh. 15,15), richten, und in das Joh. 17 mitgetheilte Gebet auslaufen, das Vorbild zu einer Weise der Aeußerung gegeben, welche dem Bedürfnis der engsten Gemeinschaft entspricht und mit dem Abendmahl auf gleicher Höhe steht. So nimmt der Gottesdienst hier schon in der Stunde seiner Begründung die Predigt als ein ebenbürtiges Element in sich auf, treibt sie hervor. Das Wort, selbst das freie Wort, ist für ihn kein unwillkommener Begleiter, vorausgesetzt, daß es das rechte Organ finde. Als solches ist zu keiner Zeit die Gemeinde in Masse aufgetreten. Stets hat sie selbst auf das Vorangehen der besonders zum Sprechen Begabten und Berufenen gerechnet, und nie hat es ganz an solchen gefehlt. Die Kirche der Reformation aber, welche in Kraft des persönlichen Heilsglaubens, aus welchem sie geboren ist, eine neue Freudigkeit des persönlichen Zeugnisses als ihr besonderes Pfund empfangen hat, leidet es am wenigsten, daß ihre Bekenner dieses Pfund vergraben oder auch nur in den Winkel legen.

Fraglich bleibt es hiernach immer noch, ob auch die Predigt es in ihrem Interesse finden kann, sich in das Joch des Gottesdienstes zu begeben, ob sie diesem das Recht zuerkennen soll, sie zu umschlingen. Wir würden das entschieden von ihr abwenden müssen, wenn es ohne Verschlingung ihres eigentümlichen Wesens, ohne Lähmung der ihr verliehenen Schwingen nicht abgienge. Aber, alles erwogen, fürchten wir in der That einen Verlust eher für den Fall, daß sie, von cultischer Beziehung gelöst, sich selbst überlassen würde. Daß diese Furcht nicht ganz unbegründet ist, das lehrt die Geschichte. Nur wird man, um zu sehen, was aus der isolirten Predigt geworden ist, sich noch anderer Thatsachen erinnern müssen, als die Rieger zu vermerken beliebt hat. Wir wollen über die Absonderlichkeiten der scholastischen und die Ausschreitungen der populären Predigt im Mittelalter hinwegsehen, weil sie einer überhaupt so weit außer Rand und Band gegangenen Periode der Kirche angehören. Auch unter den verbesserten Zuständen, welche die Reformation selbst über das eigene Lager hinaus herbeigeführt hat, verleugnen sich gewisse Nachtheile nicht, die sich an die von keinem anderweitigen Cultus getragene Predigt hängen. Sie stoßen uns selbst in der lutherischen Kirche auf, welche die Predigt in die

Mitte der erstrebten deutschen Messe gesetzt hatte, ohne sie zur Rücksicht auf diese Stellung hinreichend anzutreiben. Immerhin besaß sie an ihr einen Halt, welchen die katholische und reformirte Predigt zu ihrem Schaden entbehrt hat. So entgegengesetzte Richtungen der katholischen Predigt, wie sie fast gleichzeitig in Frankreich die classische Kanzelberedsamkeit des Zeitalters Ludwig XIV., in Deutschland die burleske Sittenpredigt des Abraham a Sancta Clara darstellt, beweisen es beide, wie weit sich unbeschränkt von cultischen Fesseln dieselbe, sei es in oratorischer Kunst, sei es in volksmäßigen Effecten versteigen durfte, aber auch, wie heilsam es ihr gewesen sein würde, in solchen Fesseln dort die Einfalt, hier die Weihe zu lernen, welche man mit Bedauern vermißt. Es ist nicht zufällig, daß gerade im Katholicismus die Predigt so leicht entweder in Declamation ausartet oder in Kapuzinade. Wenn nun aber hier immer noch, ob auch nur aus der Ferne die Praxis der Messe ein Gewicht zu üben vermag auf den Geist der nebenhergehenden Predigt, so ist der streng reformirte Cultus im allgemeinen zu dürftig ausgestattet und von objectiver Seite zu schwach fundamentirt, als daß er der Predigt genügenden Halt zu bieten vermöchte und nicht viel eher selbst deren Botmäßigkeit anheimfiele. Das eröffnet nun in Verhältnissen, die nicht von festem Herkommen getragen werden, wie die nordamerikanischen, dem Individualismus eine Macht, die der Gesundheit des religiösen Lebens und dem Bestande der gottesdienstlichen Gemeinschaft höchst verderblich sind. Zwar daß es dabei an einer geistvoll sprudelnden Beredsamkeit in den Kirchen nicht fehlt, können wir allein an dem Beispiel eines Beecher wahrnehmen. Aber dieser Name und der ganze independentisch gerichtete Kreis, in welchem er glänzt, erinnert uns nur zu lebhaft an jenes Virtuosentum der Rednerbühne, in welchem dort das kirchliche Leben culminirt, mit seinen oft fürstlich bezahlten Diensten, seinen gesuchten Gastrollen und seinen rivalisirenden Anhängerschaften. Da spielt die Effectmacherei auf der Kanzel eine nicht geringere Rolle, wie bei den genannten Predigtweisen der katholischen Kirche. Aber da wird auch die Gemeinde zum Publikum, welches durch das Maß seiner Nachfrage den Werth des Predigers regulirt, ihn hebt oder heruntersetzt! Daß Misstände von einigermaßen verwandter Be-

schaffenheit uns selbst auf dem Boden vorwiegend lutherischer Tradition nicht ganz erspart geblieben sind, daß wir, zumeist durch Schuld des das heutige Geistesleben durchziehenden Zwiespaltes, uns schon auf dem Wege zu einer rein persönlich bestimmten Gemeindebildung befinden, ist bereits von uns bemerkt worden. Wir können auch die Besorgnis nicht unterdrücken, daß die Folgen davon, wenn ihnen nicht vorgebeugt wird, in unseren nicht auf so leichten Wechsel wie die nordamerikanischen zugeschnittenen Verhältnissen am Ende verheerender werden müßten als dort. Dennoch überführen uns Thatsachen, wie jene transatlantischen, zugleich davon, daß die objectiv und selbständig vornehmlich durch das Sacrament begründete Ordnung des Cultus und die damit einigermaßen zusammenhängende örtliche Bedingtheit der Cultusgemeinschaft an sich für die Predigt eine Wohlthat ist durch den Schutz, welchen sie, wenn sie will, dadurch gegen die in ihr selbst liegenden Versuchungen der Subjectivität erfährt. Wohin sollte es wol bei uns mit ihr gerathen, wenn es ihr gestattet würde, ganz auf eigenen Füßen zu stehen. Wie würde dann erst auf der Kanzel die bunteste Manigfaltigkeit der theologischen Meinungen üppig wuchern, der schroffste Gegensatz der Parteien sich keck aufthun, und gleichzeitig die Zerstückelung unseres ohnehin nicht übermäßig festen Gemeindelebens sich gründlich durchsetzen!

Schon die gottesdienstlichen Formen, welche unsere Predigt zu umgeben pflegen, haben eine Kraft, ihr selbst eine Haltung zu verleihen. Aber in höherem Grade muß sie eine solche empfangen, wo es ihr vergönnt ist, auf eine den Gottesdienst vollendende Abendmahlsfeier hinzublicken. Nicht bloß, daß dadurch dem Redenden das Dasein einer Gemeinde gewiß gemacht wird, die als ein Glied am Leibe Christi ihn selbst mit trägt und hebt; die Hauptsache ist, daß dadurch die Gnadengegenwart des Herrn als das vor allem zu Begehrende und sacramentlich Verbürgte in Sicht gestellt ist. Auf diese Weise gewinnt die Predigt ein Ziel, welches höher als sie selber ist, sie im eigenen Fluge ebenso hebt wie zügelt und neben dem so manigfaltiger Anwendung zugänglichen Schriftworte nur desto sicherer leitet. Wort Gottes und Sacrament, beide sind auf einander gewiesen, haben ein Recht an einander, richten nur in

solcher Verbindung aus, wozu sie geordnet sind. Das gilt dem Worte sowol der Taufe als dem Abendmahl gegenüber.

Daher ist es, wennschon zunächst durch äußere Umstände veranlaßt, doch vor allem innerlich motivirt, daß die Predigt sich früh einen bestimmten Platz im Heiligtum bei der um den Tisch des Herrn sich bildenden Gemeinde gesucht hat. Wir können begreifen, daß die von der apostolischen Gemeinde aus der Synagoge aufgenommene Vorlesung und Besprechung alttestamentlicher Schriftsteller sich eine andere Stelle gefallen ließ: das Wort des neuen Bundes und die von demselben regierte Predigt konnte nicht vor der Thür stehen bleiben. Aber es ist nicht minder begründet, wenn ihr Platz sich so fixirte, daß er ihr erlaubte, nach verschiedenen Seiten auszugreifen, rückwärts auf das, wovon das Christenleben ausgeht, vorwärts auf das, was von ihm ausgeht.

III.

Unsere bisherige Erwägung hat nun allerdings in ihrem ersten und zweiten Theile auf ein so verschiedenes Resultat geführt, daß damit die Unklarheit, der wir entfliehen wollten, nur scheint desto rettungsloser als unser Verhängnis, und ein gewisser Dualismus als das bleibende Los des evangelischen Cultus festgestellt zu sein. Zwar wäre es immerhin als ein Gewinn, weil als ein Schritt zur Wahrheit zu betrachten, daß wir uns der hier vorliegenden Antinomie bewußt geworden sind, über welche die Meisten achtlos hinweggehen. Indessen haben ja thatsächlich auch die bisherigen Erörterungen uns keinesweges in bloßer Antinomie stecken gelassen. Genauer zugesehen verhält es sich vielmehr so, daß wir glauben dürfen, das Recht der evangelischen Predigt auf ihren ererbten Sitz im Gemeindegottesdienste im allgemeinen erhärtet zu haben. Sind dabei manche der dagegen erhobenen Einwendungen noch unerledigt geblieben, so werden wir es der Praxis anheimgeben müssen, ihnen zu begegnen. Wir wollen jedoch dieser eine so verantwortliche Aufgabe nicht zuschieben, ohne daß wir es versuchen, die Bedingungen anzudeuten, unter denen die Predigt auf eine glückliche Bewahrung ihres Cultusantheils Aussicht hat. Ohne Zweifel stehen wir auch damit noch vor einem Problem, dessen Lösung nicht ein-

fach ist, von verschiedenen Factoren abhängt und keinesfalls bloß auf dem Papiere vollbracht werden kann.

Wir würden den in dem ersten Theile unserer Betrachtung hervorgehobenen Schwierigkeiten in dem herkömmlichen Verhältnis der evangelischen Predigt zum Gemeindegottesdienste nicht gebürende Rechnung tragen, wenn wir nicht wenigstens nach gewissen Seiten hin eine Scheidung desselben als räthlich befinden wollten. Eine solche — nicht in Absicht auf den eigentlich sogenannten Gemeinde- oder Hauptgottesdienst, sondern nur für nebenhergehende Versammlungen, würde uns die Möglichkeit verschaffen, den verschiedenen Bedürfnissen des feiernden Glaubens einerseits und der mangelhaften Erkenntnis anderseits besser als bisher zu genügen. Ist etwas wahres an der Behauptung, daß unser gewohnter Gottesdienst sich mit einer doppelten Art von Zwecken zu befassen hat, die in solcher Verbindung beide nicht zu ihrem Rechte gelangen, dann sollte man, so lange an ihm selbst keine gründliche Aenderung vorgenommen werden kann, mindestens dafür sorgen, daß ihm Einrichtungen ergänzend zur Seite giengen, durch welche den dort unzureichend bedachten Zwecken einigermaßen Genüge geschähe.

Es ist nun unbestreitbar, daß sowol das didaktische wie das praktische Bedürfnis, welches für die Menge der Christen besteht, in unseren Predigten durchaus nicht vollkommen seine Rechnung findet. Man wird Rößler beistimmen müssen, wenn er dieselben für wenig geeignet hält, um auf die bei einigermaßen nachdenkenden Laien vielfach umlaufenden Fragen und Zweifel über die ernstesten und heiligsten Dinge eine befriedigende Antwort zu ertheilen und wenn er bemerkt, daß weder der Gottesdienst den Ort noch die durch ihn geforderte Anlage der Predigt die Bedingungen biete für eine den überzeugungsdurstigen Christen beruhigende Aufklärung. Gerade bei dem gegenwärtigen Stande der geistigen Witterung in der Welt ist die Zahl derer sehr groß, welche noch etwas anderes nöthig haben, als das gesinnungsvolle Zeugnis der Kanzel. Es fehlt an der rechten Auseinandersetzung der christlichen Wahrheit mit Gedanken und Stoffen, wie sie heutzutage Unzähligen aus wer weiß welchen Quellen zuströmen, mit einer dem Evangelium mehr oder weniger fremdartigen Atmosphäre,

die sich irgendwie jedem aufdrängt. Unmöglich aber kann die Cultuspredigt mit dem ganzen Geschäft, dessen Nothwendigkeit in die Augen springt, belastet werden. Hier stoßen wir auf eine Lücke in unseren kirchlichen wie pädagogischen Einrichtungen, welche sich nur durch eine Fortsetzung des Confirmandenunterrichts in höherem Stile würde ausfüllen lassen. Ebenso ist Riegers Urtheil unanfechtbar, daß unsere gottesdienstlichen Predigten nach ihrer unvermeidlichen Haltung außer Stande seien, der Aufgabe individueller praktischer Anfassung Genüge zu leisten. Es thut den Meisten in Bezug auf das, was ihnen als Christen in einer bestimmten Lage obliegt, eine weit concretere Berathung noth, als die cultische Predigt sie zu gewähren vermag, während doch die specielle Seelsorge nicht überall dafür zur Hand ist. Auch in dieser Richtung besteht ein Manco, welches bei den herrschenden kirchlichen Verhältnissen höchstens zufälliger Deckung überlassen bleibt, aber, wenn diese sich nicht darbietet, leicht zur Beute wird für die zerstörendsten Tendenzen. Wo die Predigt nur in's Allgemeine und Unverstandene hineinweist und jedenfalls außer Stande ist, die speciellsten Wege für das wirkliche Leben vorzuzeichnen, da stellen sich andere Führer, wie sie allerwärts auf der Lauer liegen, ein mit unmittelbar praktischen Rathschlägen und sehr lockenden Zielen. Was bleibt da zu thun, als daß eben auch die Kirche durch jedes berufene Glied hier helfend eintritt. Wir würden also eine Erneuerung des alten Katechetenamtes brauchen können, das erwachsenen Christen und zwar aus mehr als einer Classe des Publicums Rede stünde. Die in so mancher Stadt eingeführten Wintervorträge für christliche Zwecke könnten allenfalls das Erforderliche leisten, wenn sie sich planvoller gestalteten, auch directerer Bezugnahme auf vorhandene Zustände befleißigten. Schön, wenn dabei Männer des Katheders, wie es Hundeshagen, Luthardt, v. Zezschwitz mit ihren apologetischen Vorträgen gethan haben, denen der Kanzel zu Hülfe kommen oder das abnehmen, wozu sie noch specieller sich berufen fühlen können. Nur wäre zu wünschen, daß nicht bloß den feinen Leuten, sondern aller Welt je nach dem Maße des Bedürfnisses und der Fassungskraft die erforderliche Belehrung gewährt und daß, was in dieser Hinsicht den ständigen Predigern nicht möglich wäre, auf außerordentlichem

Wege durch geeignete Kräfte bis in die entlegensten Kreise getragen würde. Wenn die katholische Kirche zu gewissen Zeiten besonders dafür ausgerüstete Männer entsendet, um mit einer wohlüberlegten Reihe von hinter einander zu haltenden Vorträgen auf die Ueberzeugungen und Gesinnungen des Volkes zu wirken, warum könnte denn nicht auch bei uns die Gelegenheit zu so concentrirter Belehrung von Zeit zu Zeit geboten werden? Augenblicklich ist es vorzugsweise der grassirende Socialismus, welcher eine besondere Gegenwehr herausfordert, indem es sich dabei warlich nicht bloß um Schlichtung eines irdischen Erbstreites nach Art derjenigen, womit der Herr unverworren gelassen sein wollte, sondern um Sein oder Nichtsein der heiligsten Ordnungen des Lebens, ja der Religion selber handelt. Für solche und ähnliche Gegenstände läßt sich heut allerorten auf ein aufmerksames Publicum rechnen. Und ist das Publicum vorhanden, so findet sich schon der Ort, wo die Dinge, soweit es die Sache erheischt, mit dem rechten Namen vorgeführt werden können ohne liturgische und ästhetische Sprödigkeit. Ohne Frage sind es vor allem die Geistlichen, auf deren Betheiligung bei dieser Aufgabe gezählt werden muß; allein sie müßten es dann verstehen, ihre Stimme zu wandeln. Rößler behauptet nicht ohne Grund, daß der einfachen Belehrung ein anderer Ton als der der Kanzel anstehe; es wird das eben wol ein überzeugender, aber ein zugleich die Ueberlegung freilassender Ton sein müssen, nicht ein sofort alles ins Gewissen schiebendes, zur Entscheidung drängendes Kanzelpathos. Darum wäre es vielleicht dienlicher, wenn für diesen Zweck Laien gewonnen werden könnten. Nur folgt daraus nicht, daß derartige Vorträge sich bloß im Bereiche der Theorie oder der lediglich historischen Berichterstattung halten und daß, sofern sie sich auf praktische Fragen werfen, sie nicht auch auf praktische Entschlüsse abzielen dürften. Denn gewiß wird bei uns in der hier gedachten Form zuviel geredet ohne Zweck und Frucht. Daneben würden für den Geistlichen noch genug unmittelbarer in sein Fach einschlagende Gegenstände der Besprechung übrig bleiben, wie sie ja theilweise schon durch die üblichen Bibel- und Missionsstunden vorgesehen sind, für deren erbauliche Beziehung man nur überall die Grundlage objectiv haltbarer Mittheilung wünschen müßte. Natürlich genügt es

da, wo es sich um heilige Dinge handelt, nicht, bloß Licht in die Köpfe zu bringen, und hier wird sich auch, ohne das zunächst von uns in's Auge gefaßte Interesse der Aufklärung zu beeinträchtigen, vielfach von selbst der Uebergang zu Fragen des Herzens und Lebens ergeben. Speciell und in freierer Form kommen dem dahin weisenden Bedürfnis die Unterredungen entgegen, welche bei den noch jetzt hie und da unternommenen General-Kirchenvisitationen veranstaltet zu werden pflegen. Aber es sollte die Gelegenheit zu derartigen Anregungen häufiger gesucht werden; wir könnten etwas den Standespredigten der Jesuiten entsprechendes, soweit es sich auf evangelischem Boden herstellen läßt, wohl brauchen[1]).

Wie durch Maßnahmen der eben angedeuteten Art für Erleuchtung und Erweckung der irgend dafür Empfänglichen zu sorgen wäre, so sollte auf der anderen Seite auch dem speciell gottesdienstlichen Bedürfnis der angeregten, nach intensiverer Feier und Gemeinschaft, als sie die gewöhnlichen Cultusversammlungen meist gestatten, dürstenden Seelen Befriedigung gesichert werden. Liturgische Gottesdienste, wie man sie lediglich aus Schriftlesung, Gesang und Gebet mit Mitteln, die jede Dorfgemeinde aufbringen kann, oder mit Aufwendung künstlerischer Kräfte hie und da, namentlich für Festzeiten ins Leben gerufen hat, bieten den Vortheil, den verschiedensten Bildungsstufen entgegenzukommen und die Gemeinde in höherem Grade, als es sonst zu geschehen pflegt, als handelndes Cultussubject zur Erscheinung zu bringen. Allein den Zweck, eine engere und für die Hingebung an den Herrn gestimmte congregatio vere credentium herbeizuführen, erfüllen erst speciell der

[1]) Wie wenig ein solcher Vorschlag dem Geiste und der Praxis evangelischen Kirchendienstes widerstrebt, kann die von Tholuck (Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, S. 71 ff.) angezogene Stelle aus P. Leysers Regentenspiegel beweisen: „Daher wohl Gemeinen gefunden werden, die diesen Gebrauch halten, daß sie zu unterschiedenen Zeiten lauter ledige Personen, zu einer anderen Zeit lauter eheliche und also fortan nach Unterschied des Alters und Standes die Personen zusammenfordern und denselben unterschiedlich aus Gottes Wort ihre lectiones vorhalten, damit einem jeden, was ihm zu thun und zu lassen gebüre, mit Ernst untersagt werde und sich nachher keiner der gehörten Lehr wider das ander misbrauchen möge“ ꝛc.

Abendmahlsfeier gewidmete Gottesdienste[1]). O. v. Gerlach hatte seiner Zeit solche Gottesdienste in der St. Elisabethkirche zu Berlin eingerichtet, zugleich mit voraufgehender Privatbeichte für solche, die ein Verlangen danach trugen. Allerdings liegt die Besorgnis nahe, daß eine derartige Einrichtung von bestimmten Kreisen der Gesellschaft zu vornehmer Absonderung gemisbraucht werden oder daß sich die Einbildung eines geistlichen Vorzuges daran knüpfen werde. Aber es handelt sich ja hier um keine äußerlich geschlossene Versammlungen, die irgend einem sonst Berechtigten den Zutritt versagten, sondern nur um solche, die durch ihre Beschaffenheit ein gegenseitiges Vertrauen und eine gesammelte Feier der Betheiligten mehr begünstigen, als die gewöhnliche Art der Abendmahlsfeier. Schließlich läßt sich dem Drange nach innigerer gottesdienstlicher Vereinigung unter verwandten Seelen nicht wehren; eine Kirche, welche demselben in keiner Weise entgegenkommt, arbeitet nur der Separation in die Hände, die überall durch nichts mehr lockt als durch die Aussicht auf nähere Verbindung zu gegenseitiger geistlicher Förderung. — Vielleicht sind die hier empfohlenen Gottesdienstformen, so sehr sie dem Andachts- und Gemeinschaftsbedürfnis entsprechen, immer noch nicht ausreichend für den Trieb zu einer eigentlich gottesdienstlichen, opfernden Bethätigung. Wir dürfen einen solchen Trieb nicht bloß auf die Ausübung des Hauspriestertums verweisen wollen, so nöthig sie vor allem ist. Der christliche Glaube findet ein genügendes Feld gemeinschaftlicher Kundgebung nicht in dem natürlichen, ob auch durch die Taufe geweihten Hause, sondern erst in dem Hause Gottes, in der Schar der dazu gehörigen Kinder Gottes. Württemberg besitzt seine Conventikel, worin die der Schrift Kundigen als Ausleger, worin die gesalbten Christen als Beter auftreten und auch die geistlichen Gaben der Laien zu einer erbaulichen Verwendung gelangen. In Mittel- und Norddeutschland sind solche Versammlungen, abgesehen von denen, welche Mitglieder der Brüdergemeinde halten, in unseren Tagen seltener geworden, als sie es unter dem Regiment des Rationalis-

---

[1]) Dafür hat sich neuerdings auch v. Zezschwitz im System der praktischen Theologie II, 217 f. ausgesprochen.



mus waren. Dagegen hat sich etwas anderes eingestellt — einmal die Gebetsvereinigungen, welche für gewisse Zeiten des Jahres auf Anregen des evangelischen Bundes entstanden sind, anderseits die den mancherlei Zwecken der inneren Mission zugewandten Verbindungen, welche auch Laien so reiche Gelegenheit bieten, ihre Leiber Gott zu weihen im Dienste des Nächsten. Während bloße Andachtsversammlungen sich leicht verflüchtigen oder in ein ungesundes Wesen verfallen, so sind solche Verbindungen, die sich recht handgreiflichen Aufgaben des Lebens gewidmet haben, ein immer neuer Antrieb wie zur Einkehr in die Quellen der Kraft so zu Opfern der That und der Lippen.

Je mehr nun durch Vorkehrungen der eben dargelegten Art den verschiedenen, sich bei einseitiger Verfolgung abstoßenden beiden Richtungen unseres Cultuslebens, der auf die Gemeinde eingehenden und der in ihr selbst vorgehenden, an gesonderter Stelle ihr Recht widerfährt, destoweniger wird der Gemeindegottesdienst genöthigt sein, sich einseitig in den Dienst der einen oder anderen derselben zu stellen, desto leichter wird er es vermögen, sich einheitlich zu gestalten, ohne an den Klippen zu scheitern, welche, wie wir gesehen haben, an zwei entgegengesetzten Seiten ihm drohen. Die Predigt steht an sich der Herstellung einer missa fidelium nicht im Wege, sofern sie nur selbst sich deren Zwecken unterordnet und die Einrichtung des Gottesdienstes diese Zwecke fühlbar macht. In ersterer Hinsicht würde ihr weit mehr Kürze und Einfalt zu wünschen sein, als sie bei uns ungeachtet des erhöhten Cultusverständnisses sich angeeignet hat. Die um deswillen von manchem empfohlene Homilie müßte wenigstens erst näher definirt, auch vor der ihr gerade naheliegenden Gefahr der Zerflossenheit behütet werden, um als zweckmäßige Auskunft zu erscheinen. In der anderen Hinsicht würde nichts so durchgreifend wirken, als wenn all' unsere Hauptgottesdienste in eine Abendmahlsfeier ausliefen, wie es im christlichen Altertum der Fall war, wie es principiell die lutherische Sitte erfordert hat, wie es neuerdings mit verstärktem Gewicht wieder Steinmeyer [1]) als geboten bezeichnet. Man wird der An-

---

[1]) In der angeführten Schrift, besonders S. 166 ff.

nahme dieses Theologen in der Hauptsache beipflichten müssen, daß erst dadurch die volle ἀνάπαυσις gesichert werde, welcher der Gottesdienst entgegenstrebe, und wird auch zuzugestehen haben, daß eine Predigt, welche sich diesem Ziele zu Diensten stellt, unmöglich für das Ganze des Cultus störend werden könne. Wir brauchen uns denselben nicht erst mittels der Löhe'schen Anschauung von einem zweigipfligen Berge[1]) zurechtzulegen, er läßt sich in gerader Linie verfolgen, ob wir nun die Predigt als die Vorstufe der Abendmahlsfeier oder diese als das Siegel und Amen zu jener ansehen. Aber, wie befriedigend der Idee nach ein Gottesdienst mit solchem Schlusse sein mag, leider können wir ihn nicht zur Richtschnur der Wirklichkeit machen, da diese sich eben doch nicht überall darnach richtet und durch keinen Zwang der Idee dahin gemaßregelt werden kann. Wollen wir uns nicht mit einer bloß repräsentativen Abendmahlsfeier zufrieden geben, wie sie die römische und in ihrer Weise auch die anglikanische Kirche regelmäßig hält, wollen wir die Betheiligung der Gemeinde an der gedeckten Gnadentafel in ihre Freiheit stellen, so müssen wir — wie es ja die lutherische Ordnung thut — auf den Fall gefaßt sein, daß die erwarteten Tischgäste ausbleiben. Aber, ob sie auch nicht ausbleiben, ob auch eine größere oder kleinere Zahl sich am Altar einfindet, um die höchsten Gaben zu genießen und dadurch den tiefsten Durst der Seelen zu stillen, es ist dann, so lange doch andere und vielleicht die Mehrzahl zurückbleiben, immer nicht der Abschluß des Gottesdienstes erreicht, dessen es nach Steinmeyer für die Gemeinde überhaupt bedarf und welchen allerdings die lutherische Kirche bei ihrer vorwiegend pastoralen Schätzung des Abendmahls als Stärkungsmittel einzelner Individuen nur unzureichend bedacht hat. Keinenfalls befindet sich die Predigt in der Lage, mit Sicherheit darauf rechnen und zielen zu können. Was Steinmeyer an sich mit Recht verlangt, ließe sich nur dann erreichen, wenn sonntäglich die ganze Gemeinde auf diesen Schluß hinausblickte, wenn die Andacht des gesamten Gottesdienstes davon beherrscht würde. So wird man in der Wirklichkeit denn entweder jede Rücksicht auf die Eventualität

---

[1]) Vgl. (nach Herolds Citat) Löhe's Agende 1853, Vorw. S. VI.

eines hinzutretenden Communionactes aufgeben oder lieber mit der reformirten Kirche sich auf die seltenere, dann aber in erhöhter Festlichkeit von der ganzen Gemeinde zu begehende Feier eines in der Abendmahlsfeier gipfelnden, auf dieses von Anfang an hinschauenden Hauptgottesdienstes beschränken müssen. Das ließe sich füglich von dem Standpunkte eines kraftvolleren Sacramentsbegriffes aus, als ihn diese Kirche sich gebildet hat, bewerkstelligen. In der That würde dadurch eine sacramentliche Basis gewonnen, welche für alle an der gleichen Stelle und von derselben Gemeinde gehaltenen Gottesdienste von nachwirkendem Gewicht wäre, namentlich wenn die sonntägliche Altarliturgie Beziehung nähme auf den durch die leibhaftige Gegenwart des Herrn besiegelten Zusammenhang seiner Glieder. Wir sind fern davon, hiebei aus der Noth eine Tugend machen und eine seltenere Befriedigung des sacramentlichen Nahrungsbedürfnisses für eine Vollkommenheit des Gemeindelebens ausgeben zu wollen. Immerhin aber würde in einer solchen, sofern sie überhaupt die Vereinigung der ganzen Gemeinde am Tische des Herrn ermöglichte, sich eine bessere Würdigung der gottesdienstlichen Bedeutung des heiligen Abendmahles aussprechen, als in der zweifelhaften Anhangsstellung, welche die lutherische Sitte dessen Feier vorbehält.

Indessen, so unentbehrlich im allgemeinen die wiederkehrende Zurückführung des gottesdienstlichen Lebens auf diese Grundlage ist, so können wir doch nicht zugeben, daß sie allsonntäglich erfolgen müßte und daß nur so dem jedesmaligen Gemeindegottesdienste sein Charakter als solcher gewahrt würde. Die Gegenwart des Herrn, von welcher Leben und Lebensgefühl der Gemeinde abhängt, ist überall gesichert, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, und sein Name wird zwar durch das Sacrament in der realsten und eindringlichsten, aber er wird doch auch und wird am einleuchtendsten durch das Wort vertreten. Dieses Gnadenmittel, obwol überall auf ein Zusammengehen mit jenem angelegt, auf das es bald zu warten, bald zurückzuschauen hat, liefert jedenfalls seinen eigentümlichen Beitrag zur Unterhaltung der gottesdienstlichen Gemeinschaft. Es ist aber die Aufgabe der Gemeindepredigt, dasselbe an der Hand der heiligen Schrift wie im Blick auf die Verhält-

nisse und Gesinnungen der Zuhörer so zu verwerthen, daß dadurch der Gottesdienst nicht bloß vorbereitet, sondern selbst mit zur Ausführung gebracht wird. Darauf soll von Anfang an ihr Streben gerichtet sein, mit der Gemeinde vor Gott zu feiern und anzubeten. Aber man würde irren, wenn man wähnte, daß, was ihre durchgängige Tendenz ist, auch ausgesprochenerweise die Breite ihres Inhaltes einnehmen müßte. Das würde so wenig der Spannkraft irdischer Andacht, als den Mitteln und Weisungen des Wortes und dem gewohnten Gange des Gemeindegottesdienstes gemäß sein. Wie schwer es selbst dem geistlich Empfänglichen wird, hier lange auf Stelzen zu gehen, davon kann man die Probe machen an den oft hymnenartig schwungvollen Predigten des Syrer Ephrem. Ja, wir verstehen Brömel [1]), der auch bei den sinnigen, in so edlem und zuweilen wahrhaft liturgischem Stile vorgetragenen Contemplationen der Löhe'schen Postillen ein Verlangen nach kräftigen Gedanken und nach Lebensbrot nicht hat unterdrücken können. Wir verargen es ebenso wenig Rieger, der die Kanzel einer Hofkirche nicht für entweiht hält durch die Erwähnung der „abermals misrathenen Kartoffeln". Die Predigt kann sich's nicht erlassen, durch weite Niederungen zu schreiten, um sicher zum Gipfel der Andacht emporzuführen, der Gemeinde mit dem Schwerte des Geistes entgegenzutreten, um vereint mit ihr niederzusinken vor dem Throne der Gnade, in's Gewissen zu reden, um auch die Gehülfin ihrer Freude zu werden. Sie wird hierbei am wenigsten Gefahr laufen, etwas zu versehen, wenn sie die ihr von der heiligen Schrift dargebotenen Motive ausbeutet. Wie diese der Predigt bei ihrer Aufgabe, die Andacht der Gläubigen zu leiten, vorangeht und entgegenkommt, das lernt man schon aus den apostolischen Briefen, die bei denselben Korinthern die schärffste Rüge nicht zurückhalten und doch voll Dankes sind über das, was Gott an ihnen gethan, die den Römern gegenüber die Absicht geistlicher Mittheilung mit der Voraussetzung tröstlicher Glaubensgemeinschaft (R. 1, 11. 12) verbinden, die sich zur Schwachheit aller herablassen und doch in ihnen Opfer entzünden zu Gottes Wohlgefallen (R. 12, 1). Auch die von alters-

---

[1]) Homiletische Charakterbilder II, 262.

her bräuchlichen Elemente der Liturgie führen in einen manigfaltigen Stoff, worin göttliche Darbietungen und menschliches Entgegenkommen sich ablösen. Was nun irgend der Gemeindegottesdienst in seinem Verlaufe von den vorbereitenden und constituirenden bis zu den anbetenden Acten durch Gesang und Altardienst zum Ausdruck bringt, das soll die in der Mitte stehende Predigt lebendig in sich aufnehmen, frei und concret verarbeiten, persönlich bezeugen. Freilich kommt für ihr eigenes Eingreifen in das Ganze es darauf an, daß alles darin sich harmonisch zusammenfüge. Darf sie selbst nicht mehr sein wollen als ein Beitrag dazu, Raum lassend für anderes, das die Gemeinde in den Stand setzt, sich bekennend, betend, hingebend zu verhalten, so sollen eben auch die dafür zu verwendenden Cultusmittel davor behütet werden, daß sie an unrechter Stelle oder in störender Form sich aufdrängen. Wie hie und da Beichte und Absolution sich der Predigt an die Fersen hängen, das mag in besonderen Fällen wohl angebracht sein, für gewöhnlich wird es als ein Rückschritt in den vorbereitenden Theil des Gottesdienstes erscheinen. Ebenso, wie das allgemeine Kirchengebet häufig gleich auf der Kanzel ohne Zwischenglied hinterdrein geschickt wird, das ist ein Sprung, wobei die Andacht entweder nach der einen oder nach der andern Seite hin zu kurz kommt. Dagegen sollte die Predigt es nicht versäumen, namentlich durch Anfang und Schluß sich recht auf dem Boden des Gottesdienstes anzupflanzen. Besonders ist für dessen Gesamtwirkung das von Einfluß, wie sie ihrerseits endet. Mag sie vorher noch so rauh die Blößen der Sünde aufgedeckt, die Wunden des Lebens angegriffen haben, nie soll sie enden, ohne mit den Bußfertigen in der Gewißheit der Vergebung zu ruhen, mit den Versöhnten Gott Dank zu opfern, ja selbst in die Gemeinschaft der oberen Gemeinde emporzuschauen. Mag sie sonst noch so specielle Bahnen verfolgt haben, zuletzt müssen dieselben doch in Erkenntnissen, Gefühlen, Vorsätzen, Gelübden ausmünden, die dem großen Hauptstrome des christlichen Lebens angehören, die in jedem gläubigen Herzen anklingen, mit denen alle in dem Bewußtsein gemeinsamer Noth, aber auch gleichen Zuganges zu Gott sich vor ihm ausschütten und gesegnet von dannen gehen können. In der Hand des Predigers liegt es auch größtentheils,

das allzu Menschliche, was sich so leicht an den Eindruck seines Auftretens hängt, abzuschneiden und statt jeder anderen die Stimme des Geistes in den Zuhörern wachzurufen, welche dem fleischlichen Gefallen wie Misfallen Schweigen gebietet.

Doch, was helfen alle Wünsche und Rathschläge für die Erzeugung einer wahrhaft gottesdienstlichen Predigt, wo nicht Personen und Umstände derselben entgegenkommen!

Unumgänglich richtet sich unser Blick hier zuerst prüfend auf die Person der Geistlichen, auf deren Gabe und Persönlichkeit soviel ankommt für den Segen des Gottesdienstes. Es ist ein wahres Verhängnis, daß die evangelische Kirche, welche an ihre Diener höhere Forderungen zu stellen hat, als irgend eine andere, und welche dazu mittelmäßige Geister oder unreife Charaktere am wenigsten brauchen kann, sich doch mit so vielen dieser Art behelfen muß, daß sie über keine Quellen verfügt, um ungewöhnliche, ja nur der Zahl nach ausreichende Kräfte auch für die Kanzel aufzubieten. Man hat, um die Geistlichen zu entlasten oder auf die Seite zu schieben, auf Laienhülfe verwiesen. Aber wo sind die Laien, die nur eine liturgische Handlung mit Verstand und Würde auszurichten oder die gar gehaltvoll zu predigen vermögen. Die Gemeine, welche Laien lieferte, die dazu tüchtig wären, würde ohnehin uns auch die Geistlichen nicht schuldig bleiben, die wir von ihr erwarten müssen. Ist denn auf Ersatzmänner für die Prediger kaum zu rechnen, so mag erwogen werden, ob nicht die Last der Production selbst, welche in diesem Berufe ihnen obliegt, ermäßigt werden dürfte. Sie dürfte es unseres Dafürhaltens wenigstens an den Casualien, wenn man durch hinreichende Ausstattung der Agenden deren formularische Behandlung erleichterte, die sich für viele Fälle auch durch andere Gründe empföhle. Für vielbeschäftigte Geistliche wäre es schon ein nicht zu unterschätzender Vortheil, im allzu häufig herausgeforderten Erbauungstone etwas an sich halten und die Hauptkraft des Geistes und Gemüthes für die Ausführung des Gemeindegottesdienstes zusammennehmen zu können. Wenn auf diese Weise es ermöglicht würde, daß die Sonntagspredigt nicht an Länge, aber an Gewicht gewönne, so käme das der Wirkung des gesamten Gottesdienstes zustatten, auf dessen Ergänzung durch andere Formen

der Belehrung und Anfassung wir ja rechnen. Möchte nur nicht schon die Anstellung, die bei uns leider vielfach in ganz unsichere Hände gelegt ist, sich von vorn herein vergreifen! Wenn die Behörde, welche die Candidaten von der Prüfung her kennt, in der Lage wäre, so wie das württembergische Kirchenregiment es ist, sie mit Rücksicht auf ihre Gabe nach Stadt oder Land, in einfachere oder schwierigere Situationen zu setzen, dann würden auch die schwächer ausgerüsteten Geistlichen manchmal in unschädlicherer Weise verwandt werden. Und wenn überdies, wie es gleichfalls in dem gedachten Kirchengebiete üblich ist, eine Verpflanzung aus einem Orte in den andern von etwa zehn zu zehn Jahren erfolgte, so würde dies der so leicht drohenden Gefahr der Abstumpfung einer Predigtkraft vorbeugen. Die Hauptbedingung für eine cultusgemäße Ausrichtung des Kanzeldienstes wird jederzeit in der inneren Verfassung des Predigers liegen. Hierbei kann auch am wenigsten von einer Ermäßigung, nur von Erhöhung und Vertiefung der Idee wie der Verantwortlichkeit des Amtes die Rede sein. Es nützt nicht, des Wortes mächtig zu sein, wenn man nicht auch des Geistes voll ist. Es genügt nicht, an der Gemeinde zu arbeiten, wenn man nicht auch mit ihr zu beten versteht. Es reicht nicht hin, daß man die Flecken und Runzeln an ihr erkennt und ausbessert, man muß dabei die Braut Christi selbst vor Augen haben und dem Herrn zuführen. Die schlichteste Ansprache, die aus dem rechten Sinne geboren ist, trifft besser zum Zwecke des Gottesdienstes als die studirteste Rede und der brennendste Eifer. Sie ist zugleich am wenigsten einer in's Persönliche abgleitenden Wirkung ausgesetzt.

Allein selbst die trefflichsten und gesalbtesten Männer würden vergeblich danach ringen, eine des Gottesdienstes würdige Predigt zuwege zu bringen, wo nicht die Gemeinden dazu angethan wären, dieselbe in entsprechendem Geiste zu begleiten und bei sich mitklingen zu lassen. Eine solche Predigt kommt nicht einseitig zu Stande, läßt sich auch nicht vollständig durch den Druck wiedergeben, denn zu ihr gehört eine Atmosphäre, wie sie allein das Wehen des Geistes in einer lebendigen Gemeinde erzeugt.

Wie weit bleibt meist die Wirklichkeit hinter diesem Anspruche

zurück! Oft genug erschwert es schon die äußere Situation, daß sich auch nur das Maß von Leben in einer gottesdienstlichen Versammlung entwickle, dessen sie bei günstigeren Umständen allenfalls fähig wäre. Die Unruhe des Werkeltags und Vergnügungssinnes hat sich heutzutage zu sehr des Sonntags bemächtigt, als daß darin nicht für viele ein Hindernis der Sammlung läge, womit jeder schon die Kirche betreten sollte. Nun aber sind auch die localen Verhältnisse, unter denen unsere Gottesdienste gehalten zu werden pflegen, für eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit keinesweges immer förderlich. Dies trifft vor allem die bauliche Beschaffenheit der Kirchengebäude. Viele derselben haben ein so profanes oder geschmackloses Ansehen, eine so ärmliche Ausstattung, daß mindestens jede Unterstützung der Andacht wegfällt, welche eine gottesdienstliche Versammlung von der Oertlichkeit erwarten möchte. Anderntheils aber erschweren die, welche für das Auge die erhebendsten sind, oft wieder durch ihren Umfang das Aufkommen einer Geistesluft, wie es ein näheres und übersichtlicheres Beieinandersein der Anwesenden vielleicht gestatten würde. Die herrlichen Dome, welche nur hie und da uns die mittelalterliche Zeit hinterlassen hat, mögen unvergleichlich geeignet sein für den Eindruck der Kirche als einer Größe, für die Entfaltung des Cultus als Schauspiel, aber eine angesichtliche Beziehung zwischen Kanzel und Schiff, ein spürbares Regen des heiligen Odems in der Versammlung, ein warmes Zusammenhandeln, ein eindrucksvolles Zusammensprechen erlauben sie kaum. Sie erlauben es um so weniger, als leider die Ausdehnung der Parochien die Größe der ihnen zugehörenden Kirchengebäude noch so weit überbietet. Wie soll aber doch eine Gemeinde sich als solche fühlen lernen, wie soll der Geistliche ein pastorales oder vollends ein gleichgestimmtes Verhältnis zu ihr gewinnen, wenn sie nicht bloß nach Hunderten und Tausenden, sondern nach Zehntausenden zählt. Die Predigt wird immer etwas gemachtes, oder, wo sie auf Seiten des Sprechers noch so wohlgemeint ist, doch den Zuhörern gegenüber etwas fernes und starres behalten, die sich an eine so dunkle, gemischte Masse zu wenden hat, als es unsere noch dazu nicht selten aus den verschiedensten Parochien zusammengewürfelten Cultusversammlungen zu sein pflegen.

Entscheidender für das Maß des gottesdienstlichen Lebens, als die berührten Umstände, sind die Hebel, welcher die Gemeinde in sich selber zu Gebote stehen. Die vielfach geforderten und jedenfalls zur Wahrung der kirchlichen Sitte unentbehrlichen Zuchtmittel würden so lange bloß die Kraft eines gesetzlichen Joches haben, als sie nicht selbst Symptom einer die Gemeinde beseelenden Zucht des Geistes wären. Eine solche müßte sich dann auch auf positive Weise bekunden und der Predigt ein ganz anderes Echo verschaffen, als ihr in der Regel zu Theil wird. Das ist doch noch keine Gemeinde von gottesdienstlicher Verfassung, die erst dafür auf- und zusammengerüttelt werden muß, die gar nichts mitbringt von dem hochzeitlichen Kleide, auf welches der Herr bei seinen Geladenen rechnet, die nicht selbst sich zum Hause Gottes gedrängt fühlt aus Kampf und Gebet. In der That, die Gemeinde würde mehr Reiz empfinden, sich dort zusammenzubegeben, wenn ihre Glieder mehr wüßten von der Noth der Seelen und von den Aufgaben des Reiches Gottes, wenn sie schon draußen sich die Hand gereicht hätten für die Arbeit, zu der sie berufen sind. Rößler bemerkt: „Die Andacht ist nur für diejenigen, die gemeinsam zur That gehen oder gemeinsam von der That kommen. Am Schlachtmorgen und am Schlachtabend da fehlt die Andacht nicht, und weder die Aesthetik noch die Schönrederei werden begehrt oder vermißt. Aber wenn die Blutarbeit des Krieges die intensivste (?) für den Willen ist, so ist sie nicht die einzige. Jede begonnene oder vollendete Arbeit ruft das Bedürfnis der Andacht hervor, der ernsten, strengen, einfachen Andacht. Mag die Erzählung von dem Tedeum des großen Friedrich eine Fabel sein, das Wesen der Sache drückt sie aus. Man schaffe der christlichen Gemeinde den Boden der gemeinsamen That, und ihrem Cultus werden die Andächtigen, die einzig wahren Andächtigen niemals fehlen, und diese Andächtigen werden die strengste Einfachheit des Cultus begehren.“ Was Rößler hier ausspricht, wird durch manigfache Erfahrung bestätigt. Warum sind die Gottesdienste in christlichen Anstalten, wie Diakonissenhäusern 2c. in der Regel erbaulicher als andere, warum wissen hier die Prediger besser, als sonst, wovon sie reden sollen, warum verstehen sie und ihre Zuhörer sich gegenseitig so leicht?

Darum, weil es Arbeitsgemeinden sind, weil durch die ganze Richtung des sie bewegenden Thuns nicht bloß das Dasein einer Vereinigung im Glauben und in der Liebe sich ausprägt, sondern zugleich ein Gefühl der Bedürftigkeit unterhalten wird, das der Eigengerechtigkeit steuert, zu Gebet wie Dank aufgelegt macht. Ganz den gleichen Charakter kann eine Gemeinde gewöhnlicher Art natürlich nicht an sich tragen. Aber daß sie es in einem gewissen Grade kann, zeigt z. B. das früher so gesegnete Hermannsburg. Es war das auch von Haus aus die Aufgabe der Brüdergemeinde, für ganz bestimmte Aufgaben des Lebens verbunden zu sein. Die vielfach bei uns bestehenden Vereine für äußere und innere Mission bilden Ansatzpunkte für solche Organisationen, aber sie gehen meist einen viel zu kleinen Theil der einzelnen Gemeinden an, als daß sie im Stande wären, diesen selbst einen kenntlichen Stempel aufzudrücken. Jetzt ist die Haltung der Predigt oft schon um deswillen eine überwiegend katechetische, weil der, welcher sie von Amtswegen zu halten hat, sich meist fast allein sieht bei der Arbeit im Weinberge des Herrn. Und umgekehrt bleiben seine Zuhörer so leicht in Liebe oder Tadel bei ihm hängen, weil seinem Auftreten der Hintergrund des Gemeindelebens fehlt, für dessen Stand sich alle mit verantwortlich fühlen, dessen Schäden und Pflichten, dessen Leiden und Freuden sie als die eigenen empfinden sollten.

Damit jede Predigt von dem Hintergrunde einer solchen Einheit gehoben werde, muß allerdings auch in weiteren Kreisen bei uns vieles anders werden, als es vor der Hand noch ist. Aber gewiß, wenn es durch Gottes Gnade dahin käme, daß zunächst wenigstens im Bereiche der evangelischen Kirche deutscher Zunge ein solcher Geist mächtig und herrschend würde, Gemeinden und Geistliche, Ort und Ort verbindend, dann würde auch die missa fidelium und eine ihr gemäße Predigtweise ihre Heimat gefunden haben.

Nun kann man freilich zweifeln, ob jemals die Umstände dahin gedeihen werden. In verschiedenen Zeiten ist vergeblich darauf gehofft worden. Die altkatholische Kirche besaß, den zuverläßigsten Anzeichen nach, so lange sie sich in der Lage einer ecclesia pressa befand, eine c o m m u n i o s a n c t o r u m, eine congregatio vere

credentium; die scharfe Sichtung, welche durch die Zeiten der Verfolgung über sie ergieng, gestattete unlauteren Elementen, deren Eindringen niemals völlig zu hindern war, dann wenigstens kein langes Verweilen in der Gemeinschaft der Gläubigen. Erst beim merklichen Nachlassen der namentlich das 2. Jahrhundert durchziehenden Drangsalshitze konnte ein gemischterer Charakter der Gemeinden nicht bloß aufkommen, sondern sich auch behaupten. In derselben Zeit sehen wir denn auch die Unterscheidung einer esotorischen, d. h. nur für die Gläubigen, und einer exoterischen, d. h. zugleich für die Katechumenen und Pönitenten zugänglichen Abtheilung des Gottesdienstes sich vollziehen. Die Aufrechterhaltung der einheitlichen Gestalt des Gottesdienstes hatte sich mindestens seit Anfang des 3. Jahrhunderts als unthunlich erwiesen, so daß die engere Gemeinde des Altars sich sonderte von der Zuhörerschaft der Predigt. Während nun diese größer, jene kleiner geworden war, nahm zwar äußerlich das Ansehen, ja auch sachlich und formell das Gewicht der Predigt zu; aber ihr nunmehr in der Menge ruhender Schwerpunkt wurde dadurch geistlich herabgedrückt, sie wurde selbst zu einer katechetischen Darbietung und das in einem Sinne, wie sie es doch trotz ihres Ausganges vom Taufgebot anfänglich nicht gewesen war. Diese Sachlage hat nun wieder eine folgenreiche Aenderung erlitten, als die Sonderbestimmung der Katechumenenmesse samt der Predigt von der Uebermacht des Meßopfers verschlungen wurde, vor dem selbst die Abendmahlsfeier zurücktrat. Denn nun wurde gerade daraus der für die Masse des Volkes anziehende repräsentative und gewissermaßen pädagogische Cultus, während die Predigt einem seltneren und innerlicheren Bedürfnis entgegenkam. Ein solches mußte namentlich das wol sein, welches im Mittelalter durch die Mystik eines David von Augsburg oder gar eines Meister Eckart, Tauler &c. von der Kanzel aus gestillt werden konnte. Aber selbst, wo die Predigt nicht in den Bahnen der Mystik einhergieng, wie bei dem volksbeliebten Bruder Berthhold, waren es immer hauptsächlich die suchenden und die ernsten Seelen, welche ihr nachliefen, während die Messe als reiner Werkdienst betrieben werden konnte und gewiß von den allermeisten betrieben wurde. In solchem Maße kehrte damals in praxi

sich das Werthverhältnis von Predigt und Messe gegen früher fast um. Und so war auch der Reformation ein geschichtlicher Anknüpfungspunkt gegeben für eine Höherstellung der Predigt. Daß sie factisch eine solche namentlich durch Luther mehr in Rücksicht der Allgemeinheit als der Intensität ihrer Bedeutung erhielt, daß er den Gottesdienst in der Hauptsache zu einer missa catechumenorum machte, worin die Predigt die Wüstenstimme sein sollte, vocans infideles ad fidem — das ergab sich aus dem Eindruck von Unmündigkeit, welchen gerade auf den Helden des Glaubens die Menge seiner christlichen Zeitgenossen machte. Deshalb hat er auch an der Herstellung einer rechten missa fidelium für seine Zeit verzweifelt. In der deutschen Messe vom Jahre 1526 steht ihm ein Gottesdienst vor Augen, welcher „nicht auf dem Platz geschehen müßte unter allerlei Volk, sondern diejenigen, so mit Ernst Christen sein wollten und das Evangelium mit Mund und Hand bekennen, müßten sich mit Namen einzeichnen und etwa in einem Hause versammeln" ꝛc. Aber er gesteht zugleich: „Ich habe noch nicht Leute und Personen dazu, so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen." Er kommt auch in der Kirchenpostille darauf zurück, wie gern er wollte, daß man die, so da recht glaubten, könnte auf einen Ort sondern und vor andern erkennen; aber es sei noch nicht möglich, „denn es noch nicht genug gepredigt und getrieben ist". Er macht an derselben Stelle dann einen Unterschied zwischen Predigt und Sacrament, indem er die erstere als etwas für alle bestimmtes, das letztere als etwas esoterisches betrachtet wissen will, freilich ohne zu beachten, daß auch der Herr nicht bloß sich an das Volk gewendet mit seinen Predigten, sondern gar manches mit dem geschlossenen Kreise seiner Jünger verhandelt hat, was nicht für die Masse war [1]. Kurz, Luther hat, abgesehen etwa von der Abendmahlsfeier, die schon um deswillen in's Belieben gestellt bleiben mußte, und trotz des der Gemeinde in den Mund gelegten Credo darauf verzichtet, Gottesdienst für eine Gemeinde von Gläubigen einzurichten, und um so mehr die pädagogisch abgezweckte Predigt zum Hauptstück des Cul-

---

[1]) Vgl. über den ganzen Gegenstand die eingehenden Mittheilungen und Erörterungen bei Jacoby a. a. O.

tus erhoben. Das gleichwohl von ihm bereits empfundene Bedürfnis enger geschlossener Glaubensgemeinschaft hat dann durch die pietistische Bewegung sich einem weiteren Kreise mitgetheilt, allein nicht gerade, um im Gemeindegottesdienst Befriedigung zu suchen. Das ist erst von der Brüdergemeinde geschehen, welche ja im Anfang wirklich in einem Maße, wie es vielleicht seit der apostolischen Zeit nicht vorgekommen war, sich aus lebendigen Christen erzeugt hatte. Was aus der Nachwirkung der pietistischen und herrnhutischen Erweckung in einzelne Kreise des gegenwärtigen Jahrhunderts übergegangen ist, hat wol dazu gedient, das den Altären fast ausgegangene heilige Feuer hie und da wieder anzufachen, aber es ist vereinzelt geblieben. Seit dem Jahre 1848 hat sich wieder lebhafter als vorher der Gedanke mancher bemächtigt, es werde unter der Krisis, welche den ganzen äußeren Leib der Kirche ergriffen habe, sich die wahre Gemeine herausschälen. Irvingianer, Baptisten, Methodisten, Darbyisten haben sich ja auch bemüht, sie zusammenzulesen. Aber wer wollte behaupten, daß ihnen die Aufgabe gelungen, oder daß, was sie außer ihrer Gemeinschaft haben stehen lassen müssen, besser dazu angethan wäre, die communio sanctorum vorzustellen!

Wird man nach solchen Vorgängen der Aussicht zu entsagen haben, daß dieselbe jemals aus ihrer dermaligen Unsichtbarkeit greifbarer emportauchen werde? Ich glaube nicht. Was sind Jahrhunderte und selbst Jahrtausende für die großen Wege Gottes mit der Menschheit, mit seinem Volke auf Erden. Ein Gleichnis des Herrn, wie das vom Sauerteige, gibt uns doch Grund, auf eine zunehmende Sättigung des christlichen Lebens zu hoffen, und ob auch der Kreis, in welchem sich eine solche vollzieht, nicht äußerlich in dem Grade sich erweitern sollte, wie wir es wünschen möchten, so ist für ihn doch sicher eine desto intensivere Zunahme christlicher Lebenskraft und Wärme zu gewärtigen. Dem Kenner der Geschichte entgehen nicht die Stufen, auf denen die Geschichte vorschreitet, vornehmlich innerhalb der Kirche der Reformation. Die Krisis, welche gegen Ende des 17. Jahrhunderts der Pietismus in einem zu natur- und culturfeindlichen Sinne herbeizuführen gesucht hat, will, wie es scheint, sich zwei Jahrhunderte später auf anderem

Wege und in weniger engen Bahnen erneuern. Die Verhältnisse der Gegenwart, welche in deutschen Landen das Band der evangelischen Kirche mit dem Staate zu lockern begonnen haben, nöthigen diese unweigerlich, sich mehr auf eigene Füße, sich auf geistlichen Grund zu stellen. Der große Schritt, welchen diese Kirche gedrängt wird zur Selbständigkeit hin zu thun, kann, soll er anders nicht in den Schoß des Katholicismus zurück- oder in's Abgründliche herabführen, nur durch Verinnerlichung, durch reinere und einheitlichere Ausgestaltung einer wahrhaftigen Gemeinde der Gläubigen erfolgen. Es muß sich allmählich manche Spreu von dem Weizen sondern, es muß mit der Zeit auch den Propheten der glaubensfeindlichen Vernunft unheimlich in ihr werden. Am meisten wird vom Kreuze, welches einer sich ernster sammelnden und tapferer Stand haltenden Gemeinde nicht erspart bleiben kann, eine Läuterung für sie zu erwarten sein, deren gesegneten Einfluß die Gottesdienste mit erfahren müssen. Auch in dieser Rücksicht können wir uns die schon in anderem Zusammenhange mitgetheilte Bemerkung von Rößler zu eigen machen, wie schnell und bewegt man sich zur Andacht zusammenfinde am Tage der Schlacht, vor Anbruch oder nach Vollendung des Kampfes. Was war es denn, was den alten Christen so schöne Gottesdienste verschaffte ohne erhebliche äußere Veranstaltungen? Das war es, daß sie auch außerhalb des ceremoniellen Cultus den vernünftigen Gottesdienst ausübten, welchen der Apostel in dem Opfer der Leiber sieht, daß sie sich's um ihren Christenstand etwas kosten lassen mußten, und um so weniger versucht waren, die Stunden vereinter Feier vor dem Herrn als einen Luxus zu behandeln, daß sie nicht bloß hier sich zu einander gesellten, sondern überall als eine geschlossene Gemeinschaft der Welt gegenüberstanden. Um solchen Preis, aber nicht um geringeren, sind die schönen Gottesdienste zu haben, nach welchen unter uns sich mancher sehnt. Wo wirklich die Bedingungen dazu vorhanden sind, da wird es der Predigt nach mehr als einer Seite hin erlaubt sein, einen anderen Ton anzuschlagen, als der gegenwärtig vielleicht für sie unumgänglich ist. Da genügt der Hirtenruf: „Kindlein, bleibet bei ihm!“ Da kann ungebrochen das Freudenwort von Herzen zu Herzen erschallen: „Sehet, welch' eine Liebe hat uns der Vater

erzeiget, daß wir Gottes Kinder sollen heißen. Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ zc.

Wenn sie uns beschert, wenn sie durch den Geist aus der Gemeinde heraus geboren würden, solche Gottesdienste mit solchen Predigten, dann würden sie, ob auch die große Menge theilnahmlos an ihnen vorübergienge, eine Macht bilden, nachhaltiger als vieles, das jetzt Glaube und Liebe aufbieten zum Bau des Reiches Gottes. Die Predigt aber, welche in der Gegenwart sich vor ein so weites Feld des Wirkens gestellt sieht, darf zum mindesten das nicht verschulden, daß die Braut Christi ihres Daseins vergesse und ihren Schmuck versäume.

Im September 1878.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard.

Von

Albrecht Ritschl.

Indem ich kürzlich die 86 Predigten des heiligen Bernhard über das Hohelied zu einem bestimmten Zweck gelesen habe, sind mir eine Reihe von Aussprüchen desselben begegnet, welche mir aus einer andern Rücksicht, als welche mich bei der Lesung leitete, wichtig geworden sind. Ich fand in ihnen eigentümliche Beiträge zu der christlichen Lehre, welche von deren gewöhnlicher Fassung abweichen. Den Grund davon mußte ich darin erkennen, daß der Prediger die Lehrstoffe nicht in dem geschichtlichen Verlauf aufgefaßt hat, welchen die dogmatische Theologie bei Katholiken wie bei Evangelischen innehält, und welcher so beschaffen ist, daß bei den früher dargestellten Lehren niemals auf die folgenden gerechnet wird. Vielmehr ergibt sich ohne Schwierigkeit, daß der Prediger die Lehrpunkte so gebraucht, wie sie sich in dem praktischen Gesichtskreise darstellen, welcher durch sein Einverständnis mit den christlichen Zuhörern oder durch das kirchliche Gemeinbewußtsein, das er anbaut, bezeichnet ist. Dadurch werden nothwendig die Lehren in eine andere Gestalt gebracht, als welche sie in der hergebrachten Dogmatik behaupten. Zugleich läßt sich nicht verkennen, daß in dieser modificirten Form die Lehren zu Gliedern einer Gesamtanschauung ausgeprägt sind, deren beherrschender Gedanke der ist, daß die ganze Welt nur als das Mittel für die von Gott geliebte Gemeinde

Christi geschaffen und geleitet wird. Daß Bernhard
Gesichtspunkt die christliche Weltanschauung hat entwor
und daß man deren auf einander passende Glieder erkenne
gleich sie in den einzelnen Predigten zerstreut vorkomm
Beweis seiner religiösen Genialität. Diese hat ihn nic
als dogmatischer Theolog sich in der Lehrüberlieferung
zu bewegen. In dieser Hinsicht interessirt er uns
Theologen nur als Mann der Vergangenheit. Alle
Beziehung verdient er unsere Aufmerksamkeit auch in
wart, weil es doch wol zweckmäßiger ist, den theologi
richt so einzurichten, daß man aus ihm die directe A
religiösen Rede empfängt, als so, daß man entweder in
Verlegenheit geführt wird, Dogmatik zu predigen, oder
matik vergessen muß, um religiöse Rede ausüben zu kö

1. Werth der Erbsünde. Sermo 69, 3.
furore punito, immo damnato, homo iram tantum
furorem. Nempe cum iratus (deus) fuit, misericor
datus est. Propter hoc semen ejus filii irae, et
usque in hodiernum diem. Si non nascerer filius
opus esset renasci: si furoris filius nascerer
contigisset, aut non profuisset renasci
iratus fuerit, misericordiae recordabitur, non cum ja
furorem exarserit. Vae filiis diffidentiae, his quo
Adam sunt, qui nati filii irae ipsi sibi iram in fu
convertunt. Denique thesaurizant sibi iram in di
autem accumulata, quid nisi furor? Peccaverun
diaboli. . . Vae etiam, quamvis mitius, quibusdam
qui nati in ira non exspectaverunt renasci in grat
mortui, in quo et nati, irae filii permanebunt. Ir
non furoris, quia, ut piissime creditur, mitissimae
totum, quo addicti sunt, aliunde trahentium. — Die
welche hierin die Lehre Augustins über die Erbsünde
dadurch herbeigeführt, daß der Grad des Schadens,
die Nachkommen Adams geboren werden, sich nach der
der im Christentum bestimmten Wiedergeburt richten
es im christlichen Gemeinbewußtsein fest, daß Nachkom

ie als solche Gegenstände des Zornes Gottes sind, wiedergeboren verden, so kann das Urtheil Gottes über Adam und sein Geschlecht nit der Erbsünde zusammen nicht als das der ewigen Verdammnis gedacht werden. Zu diesem Zweck unterscheidet Bernhard zwischen ira und furor dei. Nur die Wuth Gottes, welche der Teufel erfahren hat, ist von der ewigen Verdammnis begleitet, der Zorn Gottes, welchen Adams Geschlecht bis zur Gegenwart erfährt, wirkt nicht an sich ewige Verdammnis, weil in ihm die Aussicht auf die Barmherzigkeit Gottes eingeschlossen ist. Um also zur Verdammnis zu gelangen, muß ein Mensch in Unglauben sich der Gnadenoffenbarung Gottes widersetzen; durch dieses freiwillige, gegen die Erbsünde abgestufte Verhalten verdoppelt der Ungläubige seinen Stand unter dem Zorn Gottes, oder zieht die Wuth Gottes wie der Teufel auf sich, weil er dessen Maß der Sünde erreicht. Demgemäß trifft auch die Kinder, welche sterben, ohne die Taufe zu empfangen, welche also die Wiedergeburt nicht erfahren, die mildeste Strafe. Ich lasse dahingestellt, ob die Unterscheidung zwischen furor und ira und die Beziehung zwischen ira und misericordia biblisch richtig ist; aber die Einheit des göttlichen Heilsplanes, welche Augustin daran gibt, ist durch Bernhards Darstellung gewahrt.

2. *Bedeutung des Todes.* Sermo 72, 8. Quis est homo, qui vivet, et non videbit mortem? Dicat pro ira quis: ego non minus pro misericordia putem, ne electos scilicet, *propter quos omnia fiunt*, diu defatiget molesta contradictio, qua captivi ducuntur et ipsi in lege peccati, quae est in membris ipsorum. Horrent nimirum, aegerrimeque ferunt turpem captivitatem et tristem contentionem. — Religiös angesehen ist der Tod nicht im allgemeinen die Folge der Sünde; denn für die Frommen ist er eine Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit, ein Act der Erlösung von dem Widerspruch zwischen dem Gesetz in den Gliedern und dem geheiligten Willen. Man kann also religiös oder christlich die Bedeutung des Todes nicht einhellig bestimmen, sondern nur doppelt nach der Verschiedenheit der Menschen als Sünder und als Erwählte. Und da die Erwählten, wegen deren alles geschieht, die den Zweck der Welt und

ihrer Ordnung bilden, auch den Beziehungspunkt für alle religiöse Welterkenntnis abgeben, so ist die Deutung des Todes als eines Erlösers seiner Deutung als Strafe der Sünde übergeordnet.

3. Gerechtigkeit aus dem Glauben. Sermo 22, 7. Primo quidem veritatis doctor depulit umbram ignorantiae tuae luce sapientiae suae. Per iustitiam deinde, quae ex fide est, solvit funes peccatorum, gratis iustificans peccatorem. Addidit quoque sancte inter peccatores vivere, et sic tradere formam vitae tanquam viae, qua redires ad patriam. 8. Quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit iustitiam, credat in te, qui iustificas impium, et solam iustificatus per fidem pacem habebit ad deum. Qui ergo iustificati a peccatis sectari desiderant deliberantque sanctimoniam, audiant te clamantem . . . Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, iustitia non sufficiente, sanctitatis succumbentibus meritis, illa succurrit. Quis enim de sua vel sapientia vel iustitia vel sanctitate praesumat sufficientiam sibi ad salutem? . . . Delicta iuventutis meae et ignorantias meas ne memineris et iustus sum. Verumtamen nisi interpellet sanguis tuus pro me, salvus non sum. 9. In odore iustitiae cucurrit Maria Magdalena, cui dimissa sunt peccata multa, quoniam dilexit multum, iusta profecto et sancta et non iam peccatrix, quemadmodum Pharisaeus exprobrabat, nesciens iustitiam seu sanctitatem dei esse munus, non opus hominis, et quia non modo iustus sed et beatus, cui non imputabit deus peccatum. 11. Unde vera iustitia nisi de Christi misericordia . . . Soli iusti, qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt. — Ein Lutheraner hätte über die Rechtfertigung aus dem Glauben sich kaum richtiger aussprechen können. Warum aber ist dieses dem heiligen Bernhard gelungen, welcher übrigens die katholische Lehre von der Justification ohne alle Schwierigkeit vertreten hat? Weil er sich über die Rechtfertigung innerhalb der Anschauung der Christen von ihrem religiösen und sittlichen Zustande orientirt hat. Die officielle Lehre löst bloß die Frage, wie ein geborener Sünder fähig wird, gute Werke zu thun. Hienach bemessen gehört die Justification nur in

den Uebergang zum Christenstande, und bildet entweder nur eine Erinnerung für den Gläubigen; oder, soweit es eine Aufgabe ist, die Justification zu vermehren, kommt dieselbe nur im Begriff der Verdienste zur praktischen Anschauung. Wenn aber die Gerechtigkeit als Gnadenwirkung Gottes ein stets gegenwärtiger Maßstab der christlichen Selbstbeurtheilung sein soll, so muß sie so dargestellt werden, wie es Bernhard erreicht hat. Das ist bekanntlich auch der Umstand, welcher es Luther möglich gemacht hat, die übereinstimmende Fassung dieses Gedankens zu entdecken, weiterhin aber auch die katholische Lehre von der Justification außer Gültigkeit für seine Anhänger zu setzen. Freilich ist der Erwerb Luthers auf diesem Punkte dadurch unsicher gemacht, daß er und seine nächsten Genossen es unterlassen haben, auch alle übrigen nothwendigen christlichen Begriffe nach demselben Maßstabe zu berichtigen. Anstatt dessen ist die lutherische Rechtfertigungslehre in der Reihenfolge der loci an denselben Ort gestellt worden, den die gleichnamige katholische Lehre behauptete, als ob es sich in beiden um den gleichen Zweck handelte, den Uebergang vom Sündenstand des Einzelnen in den Gnadenstand zu beschreiben. So gestellt ist die Lehre so gut wie unverständlich. Versteht man sie aber in ihrer ursprünglichen praktischen Bedeutung für den Christen, der sich im Glauben auf die Gründe und die Beziehungen seines religiösen Selbstgefühls und Werthgefühls beurtheilt, warum will man dann nicht danach auch das Gewicht der allgemeinen Sündhaftigkeit und die Bedeutung des Todes in der Weise verstehen? Denn die hergebrachten dogmatischen Formeln darüber kann kein Christ in der Erfahrung erproben und in wirksamer Weise anderen zur Ueberzeugung bringen.

4. Das Erlösungswerk Christi. Sermo 20, 2. Super omnia reddit amabilem te mihi, Jesu bone, calix quem bibisti opus nostrae redemtionis. Hoc omnino amorem nostrum facile vindicat totum sibi . . . Multum quippe laboravit in eo salvator, nec in omni mundi fabrica tantum fatigationis auctor assumsit. Illa denique dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt. At vero hic et in dictis suis sustinuit contradictores et in factis observatores et in tormentis

illusores et in morte exprobratores. Ecce quomod
Sermo 11, 3. Quod praecipuum est et maximum
licet nostrae redemtionis a memoria redemtorum
non recedat. In quo opere duo potissimum vestri
timare curabo: modum et fructum. Et modus
exinanitio est, fructus vero nostri de illo r
Sermo 6, 3. Dum in carne et per carnem faci
carnis sed dei, naturae utique imperans superansq
stultam faciens sapientiam hominum daemonumq
tyrannidem, manifeste ipsum se esse indicat, per
et ante fiebant, quando fiebant. In carne, inqu
carnem potenter et patenter operatus mira, locu
passus indigna evidenter ostendit, quia ipse
tenter sed invisibiliter secula condidisset, sapie
ret, benigne protegeret. Denique dum eva
gratis, signa praebet infidelibus, pro suis
ribus orat, nonne liquido ipsum se esse declar
patre suo quotidie oriri facit solem super bonos
pluit super iustos et iniustos? — Die P
welche Bernhard als Gott und Mensch in Einem vo
sich in der religiösen Rede nur darstellen als das
heilsamen Wirkens; in einer Predigt das Verhält
Naturen zur Person und unter einander erörtern zu
abgeschmackt. Daraus würde sich aber ergeben, daß
logie nur zweckmäßig verfährt, wenn sie ihre Erörter
son Christi nicht außerhalb des eben bezeichneten R
werthvollen Wirkens vornimmt. Wenigstens die Th
nischer, abendländischer Herkunft werden es rathsam
sich hierin an Bernhard zu orientiren. Für die gr
logie ist die Lehre von dem Bestande der Person
beiden Naturen das übliche Thema; aber auch das
der Ausdruck für das Ganze, was man zu begreifen
die Verbindung der beiden Naturen in der Incarnati
Gott wird eben begriffen als der Act der Vergottun
lichen Natur überhaupt, ihrer Durchdringung mit Un
ihrer Erlösung von der Vergänglichkeit. Sündem

Versöhnung mit Gott sucht der Grieche nicht in Christus; das verdient er sich durch seine guten Werke. Aber für das lateinische Christentum ist die Reihe der Aussprüche Bernhards charakteristisch. Denn hier wird der Werth Christi in seinem Wirken oder, was gleich gilt, in dem Wirken Gottes in ihm erkannt. Die Erlösung wird nicht mehr in die Incarnation eingeschlossen gedacht, dem Allmachtsact, welcher gleicher Art wie die Weltschöpfung ist. Die Erlösung ist als Leistung der Liebe Gottes, als eine Leistung, welche die Gegenliebe hervorruft (wie Bernhard trotz seiner Bestreitung Abälards weiß), nur zu verstehen aus der Bemühung des Gottmenschen, welche dem Gewicht der Hemmungen entspricht, welche seine sündhaften Gegner darbieten. Die Liebe als die Geduld, welche diesen Gegenwirkungen Stand hält und sie überdauert, ist also die Werthbestimmung der Gottmenschheit, welche Bernhard an dieser Stelle zum Ausdruck bringt. Daß derselbe, welcher die Welt ohne Anstrengung schafft und erhält, die Anstrengung der Geduld über sich nimmt, um seine Liebe zur Erlösung der Sünder zu bewähren, ist ohne Zweifel der Inhalt der exinanitio dei. Es ist für meinen Zweck gleichgültig, die Frage zu beantworten, ob Bernhard in diesem Begriffe einer theologischen Tradition folgt. In den Werken von Baur und Dorner habe ich keine Auskunft darüber gefunden; bei dem letzteren kommt der Name Bernhards überhaupt nicht vor. Aber soviel ist aus der dritten Aeußerung Bernhards klar, daß er die exinanitio Dei nicht verstanden hat, wie die modernen Kenotiker. Denn in demjenigen, welcher den Undankbaren, den Ungläubigen, den Mördern Güte erweist, erkennt er denselben, welcher mit dem Vater die Sonne aufgehen und erquickenden Regen fallen läßt über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte. Diese großartige Betrachtung beschämt aber auch die feige und halbe Durchführung des Schema der communicatio idiomatum, auf welche sich die alten rechtschaffenen Lutheraner leider beschränkt haben. Deus in carne passus est indigna. In diesem Satze nämlich ist Gott gedacht als derjenige, welcher die von ihm mit Macht geschaffenen Welten (darin liegt die Abzweckung auf das Heil der Menschen) mit Weisheit lenkt und mit Güte schützt. Wenn von dem allmächtigen

Gott behauptet wird, daß er die Anstrengung der liebevollen Geduld den Hemmungen durch die Sünder entgegengesetzt hat, so kann auch die Erduldung von Gegenwirkungen, die seiner unwürdig sind, ihm unter dem Gesichtspunkte beigelegt werden, daß dieselbe das Mittel ist, durch welches er die Weltordnung auf das Heil der Menschen hin weise und gütig leitet. Denn er ist auch als der Weise und Gütige der Allmächtige. Oder vielmehr er ist als allmächtig nur zu denken, indem er als gütig und weise in der Gründung und Leitung der secula, d. h. in der Leitung der Welt auf die Seligkeit der Erwählten erkannt wird, propter quos omnia fiunt. Die modernen Kenotiker und die alten Lutheraner versehen es gleichmäßig darin, daß sie die Allmacht als die Grundeigenschaft Gottes dem Leiden oder der Geduld Christi direct gegenüberstellen. Sollen sie nun diesen zugleich als Gott denken, so müssen sie einen Widerspruch zwischen beidem finden, den sie scheinbar in entgegengesetzter Weise lösen. Und doch kommt die Auskunft jener und die Formel dieser: deus passus est secundum carnem auf das Gleiche hinaus. Aber Bernhard gelingt es die Schwierigkeit zu lösen, indem er Gott als denjenigen erkennt, qui solem oriri facit super bonos et malos, pluit super iustos et iniustos. Nicht die nackte Allmacht, sondern diejenige, welche das Mittel der Güte ist, kommt für Bernhard in Betracht, indem er es versteht, daß es eine specifische Offenbarung oder Wirkung Gottes in Christus ist, die Geduld gegen die Hemmungen und Gegenwirkungen der Sünde zu bewähren, und die Liebe in der Form der Anstrengung des Willens. Unter dieser Bedingung kann auch das Schema der communicatio idiomatum durchgeführt werden, welches trotz der modernen Kenotiker die treffendste Form ist, in welcher die Aufgabe der Christologie gestellt ist.

5. Das wiederhergestellte Ebenbild Gottes im Menschen. Sermo 21, 6. Sic te non deseret spes in tempore malo nec in bono providentia deerit, erisque inter adversa et prospera mutabilium temporum tenens quandam aeternitatis imaginem, utique hanc inviolabilem et inconcussam animi aequalitatem, benedicens dominum in omni tempore, proindeque vindicans tibi etiam in huius nutabundi se-

culi dubiis eventibus certisque defectibus perennis quodammodo incommutabilitatis statum, dum te coeperis reformare in insigne illud antiquum similitudinis aeterni dei . . . In qua se conditum novit ac per hoc etiam cogens, ut dignum est, seculum istud, quod propter se factum fuit, versa vice mirum in modum conformari sibi, dum omnia ei cooperari in bonum incipiunt, tanquam in propria et naturali forma, abiecta degeneri specie, recognoscentia dominum suum, cui ad serviendum creata fuere. 7. Unde arbitror illum sermonem, quem dixit de se Unigenitus, videlicet si exaltaretur a terra, omnia traheret ad seipsum, cunctis quoque eius fratribus posse esse communem, his utique, quos pater praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui . . . Quod si ita est, non putent divites huius seculi, fratres Christi sola possidere caelestia . . . Possident et terrena et quidem tanquam nihil habentes sed omnia possidentes, non mendicantes ut miseri sed ut domini possidentes, eo magis domini quo minus cupidi. Denique fideli homini totus mundus divitiarum est. Totus plane, quia tam adversa quam prospera ipsius aeque omnia serviunt ei et cooperantur in bonum. — Sermo 85, 5. Nihil omnipotentiam Verbi clariorem reddit, quam quod omnipotentes fecit omnes, qui in se sperant. Denique omnia possibilia credenti. Annon omnipotens, cui omnia possibilia sunt? Ita animus, si non praesumat de se, sed si confortetur a Verbo, poterit utique dominari sui, ut non dominetur ei omnis iniustitia. Ita, inquam, Verbo innixum et indutum virtute ex alto nulla vis, nulla fraus, nulla iam illecebra poterit vel stantem deiicere, vel subiicere dominantem. — Wenn in der Lehre vom Urstande der Menschen die Herrschaft über die Welt zu der ursprünglichen Vollkommenheit derselben und zum göttlichen Ebenbilde in ihm gerechnet wird, und unter den Folgen ihrer Sünde bemerkt zu werden pflegt, daß dieser Vorzug an sein Gegentheil, die Herrschaft der Welt über die Menschen, verloren gegangen sei, so ist in der gewöhnlichen Darstellung der Dogmatik nicht dafür gesorgt, daß die Herstellung der Herrschaft über die Welt unter den Merkmalen

der Erlösung aufgewiesen werde. Wenn man bei der Lehre vom Heilsstande des Gläubigen angekommen ist, so liegt theils der durch die Sünde verlorene Urstand soweit zurück, theils hat man mit den Begriffen iustificatio, vocatio u. s. w. soviel zu thun, daß man vergißt, jenes Merkmal der Erlösung als einen wesentlichen Umstand zur Darstellung zu bringen. Das ist eine Folge davon, daß man die Dogmatik an einem geschichtlichen Faden abspinnt; denn je länger derselbe ist, um so schwächer wird er, und zu schwach, um alle nothwendigen Erinnerungen fortzutragen. Allein wer sich innerhalb des Heilsstandes über dessen verschiedene Beziehungen Rechenschaft gibt, wird, obgleich seine persönliche Erinnerung nicht auf den Sündenfall der Stammeltern zurückreicht, nachweisen können, worin das göttliche Ebenbild besteht, dessen Erneuerung durch Christus denen zugesichert ist, welche Gott zur Aehnlichkeit mit seinem erstgeborenen Sohn vorherbestimmt hat. Bernhard hat die Punkte in musterhafter und erschöpfender Weise bezeichnet, welche für den Gläubigen nach der Seite Gottes und nach der Seite der Welt hin in Betracht kommen. Die Stetigkeit und Unveränderlichkeit des guten, im Dank gegen Gott erscheinenden Willens ist die Gleichheit mit dem ewigen Gott, oder das ewige Leben, dessen man sich in der Umgebung durch unsichere Erfolge, durch unzweifelhafte Mängel, durch den Wechsel von Glück und Unglück erfreut und versichert. Indem man unter diesen fortdauernden Umständen der irdischen Mängel stets fähig ist, Gott zu danken, und darin die Kraft des guten Willens über das natürlich gegebene Verhältnis zwischen der Welt und uns ausübt, so unterwirft man sich die Welt, die, wie sie für die Menschen als Brüder Christi geschaffen ist, hiedurch den Zwang des Herrn erfährt, sich nach ihm zu richten und zu seinem Zwecke mitzuwirken. Denn eben auch Gott ist die Macht über die Welt und den Wechsel in ihr als der sich gleich bleibende gute Wille, welcher um seiner selbst willen die Gemeinde der seinem Erstgeborenen gleichartigen Menschen als den Zweck der Welt ewig sich vorsetzt. Denn nur mit Einschluß dieser Zweckbeziehung können wir den Willen Gottes als gut oder als die Liebe erkennen. Diese Bestimmungen ergeben sich, wenn wir die unter 4. erörterten Andeutungen des richtigen Be-

griffs von Gott mit den unter 5. vorliegenden Anspielungen auf die Ewigkeit Gottes combiniren. Eine eigentümliche Anwendung von der den Gläubigen zustehenden Herrschaft über die Welt macht Bernhard noch durch die Behauptung, daß die Selbstbeherrschung der Gläubigen in dem Gebrauch der irdischen Güter, die Ermäßigung ihrer natürlichen Begierde nach denselben auch den Weltmenschen es zur Erkenntnis bringen kann, daß die Gläubigen, indem sie von den weltlichen Gütern nicht beherrscht werden, eben dieselben sich unterwerfen. Denn ein drittes gibt es nicht in dem Verhältnis zwischen der Welt und den Menschen. Endlich ist es noch ein wichtiger Beitrag zu dem Begriff von Gott, daß Bernhard in der so zu verstehenden Herrschaft der Gläubigen über die Welt, oder in der Zuversicht des Glaubens, der seinen Antrieb, sein Maß, seine Kraft von Christus empfängt, und alles zu leisten vermag, einen Grund für die göttliche Allmacht Christi erkennt. Sind jene Leistungen des Glaubens und dieses Attribut Christi als gleichartig anzusehen, so ist die Allmacht Christi auch nur unter der Bedingung zu denken, daß er als der Träger desselben guten Willens erkennbar ist, welcher auch die Allmacht Gottes sicher stellt, indem er sie dem ewigen Zwecke Gottes unterordnet.

Man sieht, Bernhard verfährt in diesen Gedankenreihen so, daß er die böse Nachrede erfahren könnte, durch Ausscheidung der Metaphysik aus der Theologie entwerthe er das Christenthum. Ich halte es für gerathen, hierüber einige Aufklärung zu schaffen; denn diejenigen, welche den Anspruch erheben, die Theologie müsse ihr höchstes Problem metaphysisch auffassen und lösen, wissen offenbar nicht, was sie sagen. Den letzten Anlaß zu diesen Reden kann ich nur darin finden, daß Aristoteles in der Disciplin, welche den Titel Metaphysik sehr zufällig bekommen hat, auch eine Beziehung der Welt erörtert, welche er Gott nennt. Weil nun diejenigen Philosophen bis auf Christian Wolf hinunter, welche dem Aristoteles nachgearbeitet haben, in der Metaphysik auch eine Lehre von Gott vortragen, so gilt bei gewissen Leuten jede wissenschaftliche Bestimmung des Gottesbegriffes auch innerhalb der positiven Theologie für metaphysische Erkenntnis. Ferner, weil etwas, was Gott genannt wird, in Aristoteles' Metaphysik vorkommt, so gilt

die Metaphysik für die am höchsten gerichtete und greifende wissenschaftliche Erkenntnis. So viel ich aber weiß, behauptet die Metaphysik des Aristoteles die Stufe der elementarsten und unbestimmtesten Erkenntnis der Wirklichkeit, da sie nur diejenigen Begriffe aufzeigt, in welchen die Naturdinge und die geistigen Größen ohne Unterschied aufgefaßt und erklärt werden. Die Begriffe des Allgemeinen und Einzelnen, der Form und des Inhaltes, des Dinges, der bewegenden und der Zweck-Ursache sind eben deshalb nicht die Erkenntnis von höchstem Werthe, weil sie die Wirklichkeit nicht erschöpfen, vielmehr bei ihnen darauf gerechnet wird, daß sie durch die Erkenntniß der besonderen Bedingungen und Gründe überboten werden, aus denen ein Theil der Dinge als Naturwesen, der andere als geistige Kräfte oder Personen erkannt wird. Da nun im wissenschaftlichen Erkennen das Bestimmte höheren Werth hat als das Unbestimmte, so ist die metaphysische Erkenntnis der Dinge im allgemeinen nur die Vorbereitung der bestimmten Erkenntnisse in Physik und Ethik. Physik und Ethik sind also dem Zwecke und dem Werthe nach der metaphysischen Erkenntnis übergeordnet. Nun rechnet aber Aristoteles auch den Begriff von Gott zur Metaphysik. Mit diesem Namen aber belegt er den letzten Endzweck, welcher über allen Zweckursachen in der Welt stehen soll, welcher unbewegt, also auch ohne Willen, sich selbst denkend, die zweckmäßig zusammenhängenden Dinge, welche sich nach ihm hin bewegen, als Einheit erkennen läßt. Mit welchem Rechte Aristoteles diese Beziehung der Welt Gott nennt, kann doch einem Menschen nicht zweifelhaft sein, welcher in der Religion Gott als den Willen kennt, dem er sich besonders verpflichtet fühlt, gerade sofern er sich von der Welt unterscheidet. Am wenigsten dürfte ein positiver christlicher Theolog sich verhehlen, daß der Endzweck der Welt, den Aristoteles fordert, um deren Einheit für das Erkennen zu sichern, mit zur Welt gehört, ihren Umfang nicht überschreitet, also im wesentlichen der Vorstellung von Gott unähnlich ist, auf welche der Christ sich hingewiesen findet. Ist denn aber die natürliche Theologie, welche sich in der christlichen Zeit innerhalb der Metaphysik angesiedelt hat, mehr werth als der Gedanke des Aristoteles, den er Gott nennt? Sind die neuplatonischen Abstractionen von der Welt, welche hier mit

einigen Formen der religiösen Vorstellung von Gott zusammengeschweißt sind, von gleicher Geltung wie die Erkenntnis Gottes, welche dem Christen in seiner besondern Gemeinde zusteht? Wer dieses glaubt, wird demgemäß die religiöse Erkenntnis Gottes als metaphysische Erkenntnis, oder die Religion als populäre Metaphysik ansehen. Wer aber, in der Richtung, welche durch die Aeußerungen Bernhards angezeigt ist, jene Gleichsetzung religiöser und metaphysischer Erkenntnis ablehnt, wird sich bewußt sein dürfen, den Werth der christlichen Religion gerade aufrecht zu erhalten, und wird die Theologie der heillosen Confusion entziehen, die durch das entgegengesetzte Verfahren herbeigeführt wird, und innerhalb deren das Christentum keinen seinem eigentümlichen Werthe entsprechenden Ausdruck findet. Was hat man denn an jenen vielgerühmten metaphysischen Erkenntnissen von Gott, daß er das große X, das endlose Ding, die ziellose Kraft ist? Wenn man auf Grund des positiven Heilsglaubens, wie er im Christentum zu üben ist, Gott als den selbständigen, seines offenbaren Endzweckes ewig gewissen Willen, und zwar als die Liebe begreift, welche die Welt auf den Zweck der durch Christus geeinten Gemeinde der Kinder Gottes hin schafft und leitet, so wäre es nur ein Erzeugnis specifischen Unglaubens, wenn man Gott erst metaphysisch als dingliche Natur, als allgemeine Macht oder dergleichen construirte, an welche jener Wille anzukleben wäre, oder seiner Macht einen unbestimmten Spielraum andichtete, der erst nachträglich durch bestimmte wohlthätige Zwecke eingeschränkt würde. Dem gegenüber bewähren sich die angeführten Andeutungen des heiligen Bernhard als die Elemente zugleich der zusammenhängenden und alles Nothwendige umfassenden christlich-religiösen Weltanschauung und als die Wegweiser einer richtigen positiven Theologie. Das entgegengesetzte Verfahren aber ist doch wol Rationalismus? Oder ist nicht die Metaphysik und die natürliche Theologie von jeher das Erzeugnis einer gegen die positive Religion gleichgültigen ratio?

9. Die Gründung der Kirche Zweck der Erlösung. Sermo 68, 4. Non propter animam unam, sed propter multas in unam ecclesiam colligendas, in unicam adstringendas sponsam deus tam multa et fecit et pertulit, cum operatus est salutem in medio terrae. — Sermo 71, 11. Peccatores re-

cipit ad poenitentiam in corpore suo, quod est ecclesia, pro quibus sibi incorporandis se ipsum fecit peccatum, qui peccatum non fecit, ut destrueretur corpus peccati, cui aliquando complantati fuere peccantes, essentque in ipso iustificati gratis. — Es ist in den pietistischen Kreisen üblich, die Probe der wahren Frömmigkeit in die Vorstellung zu setzen, daß Christus gerade mich, den Einzelnen, in's Auge gefaßt habe, indem er die Erlösung beabsichtigt und ausgeführt hat. Gewissermaßen hat der heilige Bernhard den Ton für diese eigennützige Stimmung der Frömmigkeit angegeben, indem er von der höchsten Stufe der Contemplation, in welcher die Seele Ein Geist mit Gott werden soll, behauptet, animam deum videntem haud secus videre, quam si sola videatur a deo (sermo 69, 8). Allein mag diese Isolirung des Einzelnen von allen anderen seinesgleichen auf der höchsten Stufe der religiösen Erregung berechtigt, und diese Erregung selbst für Einzelne möglich sein, so kann das doch nicht maßgebend sein für die Selbstbeurtheilung, welche der Einzelne im Vergleich mit der Erlösung durch Christus anzustellen hat. Denn einmal weiß Bernhard zwischen jenem Genuß Gottes und dieser Reflexion wohl zu unterscheiden und läßt nicht zu, die Regel für jenen auch auf diese zu übertragen. Und dieses ist auch sehr leicht verständlich. Denn in der mystischen Schauung läßt man die besonderen, positiven, geschichtlichen und gemeinschaftlichen Bedingungen der christlichen Religion hinter sich, oder man abstrahirt von ihnen ebenso, wie von allen möglichen anderen Bedingungen des geistigen Daseins. Deshalb ist auch die mystische Schauung gar nicht bloß für den Christen angezeigt, sondern ebenso gewiß für den Brahmanen, den alexandrinischen Juden, den Neuplatoniker, den pantheistischen Muhammedaner. Es ist also wol eine fehlerhafte Vorschrift, daß man auch in der Erwägung der Erlösung und der Absicht des Erlösers so verfahre, wie es der Fall in der mystischen Schauung ist, nämlich sich vorzustellen, daß Christus gerade mich gesucht, um meinetwillen sich geopfert habe, und darüber zu vergessen, daß Christus für alle hat sterben wollen, oder diesen Gedanken als einen gewöhnlichen und untergeordneten von sich abzuschieben. Haftet an dieser Vorstellungs-

weise der Schein gottseligen Wesens, so ist sie in Wirklichkeit oft genug der Ausdruck frommer Selbstsucht, welche ohne vorausgehende Absicht aus einer unrichtigen Ansicht hervorgehen kann; denn die leitende Vorstellung ist unwahr. Christus hat keinen Einzelnen als solchen gedacht, für den er hat sterben wollen; er hat aber auch seine Erlösungsabsicht nicht auf die formlose Vielheit der Menschen so gerichtet, daß dieselben auch unter dem Prädicat der Erlösung als unbestimmte Vielheit vorzustellen wären. Denn unter dem Prädicat der beabsichtigten Erlösung ist die Vielheit der Menschen als die Einheit der religiösen Gemeinde Christi gesetzt. Dieser Gedanke ist auch kurz und bündig in dem Worte Christi ausgedrückt, daß sein Blut, das er im Tode opfern will, das Blut des Bundes sei. Die Absicht der Bundschließung durch seinen Tod schließt die Absicht ein, daß diejenigen als religiöse Gemeinde Eins seien, an welchen seine Aufopferung den Erfolg der Erlösung erreichen wird. Diesen Gedanken hat Bernhard ganz richtig formulirt. Demgemäß aber hat er ebenso richtig ausgesprochen, daß die poenitentia, welche die Erlösungsabsicht den Einzelnen zumuthet, um ihre Zuhörigkeit zu der Erlösungsgemeinde zu erproben, nicht außerhalb des Rahmens derselben möglich ist, sondern nur innerhalb desselben. Die Einwendungen, welche dagegen aufgebracht werden, haben manigfache Wurzeln, z. B. die Gewöhnung an das von Melanchthon eingeschlagene dogmatische Verfahren oder das Vertrauen auf die von Schleiermacher in § 24 der Glaubenslehre aufgestellte Formel über den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus. Hauptsächlich aber trägt zur Befestigung dieser Motive die weitverbreitete Annahme bei, als könne die Religion in erschöpfender Weise nach psychologischen Gesichtspunkten verstanden werden. Nun fällt in die Psychologie derjenige Umfang der Erkenntnis des Geistes, innerhalb dessen jede einzelne geistige Person als Typus aller anderen betrachtet werden darf. Hiedurch aber wird die Thatsache der Religion nicht gedeckt; denn Religion ist immer eine gemeinsame Bewegung vieler Personen, welche an derselben nicht bloß in ihrer psychischen Uniformität, sondern jede in ihrer ganzen Eigentümlichkeit betheiligt sind. Deshalb tritt das Verständniß jeder Religion unter dieselbe Bedingung, welche für jede Stufe der Sitten-

lehre gilt, nämlich daß man den Einzelnen von vorn herein als Glied der Gemeinschaft vorstellt, außerhalb welcher es überhaupt kein sittliches Dasein giebt. Man katholisirt also nicht, wenn man mit Bernhard und gegen Schleiermacher auch für das evangelische Christentum geltend macht, daß der Einzelne nur als Glied der christlichen Gemeinschaft ein Verhältnis zu Christus hat.

7. Kirche und Prädestination. Sermo 78, 3. Secundum praedestinationem nunquam ecclesia electorum penes deum non fuit, . . . numquam non grata exstitit, nunquam non dilecta . . . Paulum dico, qui ut multa alia ita hoc quoque de divitiis bonitatis dei non est veritus divulgare (folgt Eph. 1, 3—5). Nec dubium, quin voce electorum ista dicantur, et ipsi ecclesia sunt. — Es ist nun folgerecht, daß, wenn die Gemeinde der Erlösten, propter quos omnia fiunt, den Zweck der Weltschöpfung und Weltleitung Gottes bildet, sie auch als der Beziehungspunkt der Liebe Gottes zu erkennen ist, welcher für Gott ewig da ist, indem er seine Liebe durch den Vorsatz der Prädestination auf deren Hervorbringung richtet.

8. Der Begriff und die Merkmale der geschichtlichen Kirche. Sermo 8, 2. Insufflavit eis, haud dubium, quin Jesus apostolis, id est primitivae ecclesiae, et dixit: accipite spiritum sanctum. — Sermo 12, 11. Fragrat ecclesia in his, qui sibi faciunt amicos de mammona iniquitatis, inebriat ministris verbi, qui vino laetitiae spiritualis infundunt terram et inebriant eam et fructum referunt in patientia. Ipsa audacter secureque sese nominat sponsam, tanquam quae vere habet ubera meliora vino et fragrantia (duftend) unguentis optimis. — Sermo 46, 4: Notandum vero, pulcre omnem ecclesiae statum uno versiculo comprehensum, auctoritatem scilicet praelatorum, cleri decus, populi disciplinam, monachorum quietem. In horum prorsus, cum recte sunt omnia, sancta mater ecclesia consideratione laetatur, et tunc ea quoque offert intuenda dilecto, cum ad eius, tanquam omnium auctoris, refert omnia bonitatem, nihil sibi ex omnibus tribuens. — Sermo 49, 5. Ordinavit in me caritatem (cant. 2, 4). Factum est autem hoc, cum in ecclesia quosdam quidem dedit apostolos, quosdam

autem prophetas, alios vero evangelistas, alios pastores et doctores ad consummationem sanctorum. Oportet autem, ut hos una **omnes caritas** liget et contemperet in unitatem corporis Christi, quod minime omnino facere poterit, si ipsa non fuerit ordinata. — Diese Erklärungen behaupten einen großen Abstand von dem juristisch verhärteten Kirchenbegriff Bellarmins, den wir regelmäßig allein zu beachten, und nach welchem wir die lateinisch-katholische Kirche ausschließlich zu beurtheilen pflegen. In der religiösen Betrachtung hat Bernhard die Vorstellung von der Kirche so zu bilden vermocht, daß es abgesehen von wenigem durchaus nicht unevangelisch wäre, mit ihm zu katholisiren. Die Apostel werden als die erste Generation der Kirche selbst anerkannt, indem die Mittheilung des heiligen Geistes an sie gedeutet wird, nicht wie es sonst üblich ist, als eine Stiftung Christi vor und über der Kirche, welche im Episkopat fortgesetzt wäre. Ihre Autorität in der Kirche ist also nur dadurch bedingt, daß keine spätere Generation derselben den Zusammenhang mit der ersten aufgeben kann, ohne in der Luft zu schweben. Der Bestand der Kirche in der Gegenwart aber ist daran zu erkennen, und sie hat ihre Bedeutung als Braut Christi darum, daß in ihr Diener des göttlichen Wortes, und daß in ihr aufopfernde, wohlthätige Menschen vorhanden sind, welche sich Freunde machen mit dem ungerechten Mammon. Daß es in der Kirche verschiedene Stände gibt, Prälaten, Klerus, Volk, Mönche, ist nichts befremdendes; und daß die Kirche in deren eigentümlicher und gegenseitiger Ordnung ebenso befriedigt sein wird, als sie die Ehre dafür demjenigen erweist, der solchen Zustand durch seine Gnade herbeiführt, ist völlig correct. Und was kann man dagegen haben, daß die Lehrer und Hirten, welche Gott der Kirche verleiht zur Vollendung der Heiligen, durch die Liebe verbunden sein und gemäßigt werden sollen, um sich zur Einheit des Leibes Christi zu schicken? Ist die Zustimmung zu diesen Sätzen wirklich geeignet, einen evangelischen Theologen einer unüberlegten Verletzung des Protestantismus verdächtig zu machen? Wenn man nicht katholisirt, indem man den oben erörterten Sätzen Bernhards über Rechtfertigung durch den Glauben zustimmt, so katholisirt man auch nicht in einem unstatthaften Sinne, wenn man

mit diesen Sätzen über die Kirche sympathisirt. Bernhard war allerdings ein Glied der römisch-katholischen Kirche, indem er das eine und das andere gepredigt hat, und war durchaus kein Lutheraner, auch kein Lutheraner vor Luther. Aber er ist als Prediger ein Zeuge dafür, daß die Kirche, in der wir stehen, nicht erst zwischen 1517 und 1530 erfunden, sondern daß sie älter ist. Indessen will ich solchen, welche diese und ähnliche Uebereinstimmungen misdeuten, zum Schlusse klar machen, welches der Punkt ist, an welchem sich der evangelische Christ vom heiligen Bernhard scheidet. In dem Sermo 12, 11, aus welchem oben ein Satz über die Kirche ausgehoben ist, heißt es vor- und nachher: Quisquis et inebriat verbis et fragrat beneficiis, sibi dictum putet: Quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis. Et ad haec quis idoneus? Quis nostrum unum saltem horum integre perfecteque possideat, ut non videlicet interdum et in dicendo sterilior et in operando tepidior sit? Sed est, quae merito et non dubie hoc praeconio glorietur, ecclesia utique, cui nunquam de universitate sua deest, unde inebriet et unde fragret. Quod enim sibi deest in uno, habet in altero secundum mensuram donationis Christi ac moderationem spiritus dividentis singulis prout vult . . . Quod etsi nemo nostrum sibi arrogare praesumat, ut animam suam quis audeat sponsam domini appellare, quoniam tamen de ecclesia sumus, quae merito hoc nomine et re nominis gloriatur, non immerito gloriae huius participium usurpamus. Quod enim omnes plene integreque possidemus, hoc singuli sine contradictione participamus. — Bernhard hat darin vollkommen Recht, daß kein Einzelner sich für die Braut Christi erklären soll; in erster Linie kommt diese Ehre der Kirche zu, und die Glieder der Kirche nehmen daran nur Antheil. Als Theile der Kirche aber sind sie unvollkommen, deshalb ist auch bei der Bethätigung ihres Antheils am Brautstande nicht auf Vollkommenheit zu rechnen, sondern ihr Christenbekenntnis und ihr wohlthätiges Handeln ist unter Umständen flau und schlaff. Diese regelmäßigen Mängel der Einzelnen aber werden nach Bernhard durch die Vollkommenheit der Kirche ergänzt. Das ist katholisch im besonderen Sinne,

und ist nicht wahr. Die Kirche, welche hier so in Betracht kommen muß, wie sie aus den Vielen besteht, die in Bekennen und Handeln activ sind, ist selbst nicht in denselben Beziehungen vollkommen, wenn ihre activen Bestandtheile sämtlich unvollkommen sind. Wer sich bei der Empfindung seiner unvollständigen Leistungen im christlichen Leben damit tröstet, daß ja die Kirche, deren Theil er ist, darin vollkommen sei, gibt sich einem ungegründeten und irreführenden Vertrauen hin, verzichtet dabei auf die volle Verantwortlichkeit für sich vor Gott und Menschen, und auf die Selbständigkeit in der Kirche, zu welcher er bestimmt ist, weil er, in der Kirche lebend und von ihr getragen, sich doch nicht für sein Handeln auf die Ergänzung durch die Kirche zu verlassen hat. Vielmehr hat jeder, der sich bewußt ist, zu der von Christus erlösten Gemeinde zu gehören, seine Versöhnung mit Gott für sich zu erleben, indem er lernt die Welt und sich zu beherrschen, und Gott in seinem Lebensberuf zu dienen. Was dabei unvollkommen bleibt, stellt man Gott anheim, nicht aber einer Integration durch die nicht minder unvollkommene Gesamtheit aller Unvollkommenen. Wer das letztere behaupten würde, wäre dahin zu beurtheilen, daß er in unstatthafter Weise katholisire.

2.

Zu Luthers römischem Aufenthalte.

Von

Dr. R. Buddensieg
in Dresden.

Von dem verschiedenartigsten Interesse aus sind bisher die in Frage kommenden Kirchenhistoriker der Romreise Luthers näher getreten, so daß man sagen kann, daß die allgemeine Werthung dieses Aufenthalts Luthers in Rom bereits (von G. J. Planck,

Kahnis und namentlich von Köstlin in seiner ausgezeichneten Monographie) vollzogen worden ist. Die evangelische Geschichtsforschung hat es auf keiner ihrer Seiten ausgesprochen, daß Luther diesem Aufenthalte in Rom einen wesentlichen Impuls zu seinem späteren reformatorischen Werke, sowol nach Anfang wie Fortgang, verdanke. — Die Kämpfe seiner ringenden Seele vor und in dem Kloster, die aus dem Schriftstudium wachsende Erkenntnis einer nothwendigen Besserung der Kirche und ihrer Glieder, und seine flammende Entrüstung über den Unfug der Tetzelschen Indulgenzenpredigt sind in ganz anderem Grade als die Romfahrt maßgebend gewesen für das, was am und nach dem 31. October 1517 geschah. „Das hat ihn nachmals sehr gestärkt, da er so ernstlich wider die römischen Greuel und Abgötterei schrieb", in dieser Beschränkung werthet Luthers ältester Biograph die Reise[1]); „durch die hohe Bedentung, welche die Romreise für den Reformator gewann, ragt sie über alle anderen Vorgänge zwischen den Jahren 1508 und 1512 hervor", so sein letzter[2]).

Unterzieht man deshalb die Reise einer erneuten Betrachtung, so kann es gar nicht darauf ankommen, ihr etwa einen neuen bedeutungsvollen Einfluß auf die innere Entwicklung des deutschen Mönches zuzuweisen, sondern es wird sich auch hier lediglich um Detailarbeit, welche der Geschichtsschreibung der Gegenwart die Signatur geben zu wollen scheint, handeln: wann Luther die Reise gemacht, wo er in Rom geblieben, wie lange er sich dort aufgehalten, und dann weiterhin, ob und inwieweit Luther richtig beobachtet habe, ob er sich in wichtigen Punkten oder auch Einzelheiten täuschte, und ob damit seiner gelegentlichen Entrüstung über den sittlichen und religiösen Niedergang des Papsttums der Grund entzogen werden könne 2c. 2c.

Die Arbeit einer derartigen Einzeluntersuchung aufzunehmen, scheint sich mir aus mehr als einem Grunde zu verlohnen. Indem ich hier davon absehe, die mehrfach von katholischer Seite erhobenen Angriffe auf die Richtigkeit und Ehrlichkeit der Luther'schen

[1]) Mathesius, Leben Luthers in 17 Predigten. 1. Predigt.
[2]) Köstlin, Luther I, 98.



Beobachtungen in, und seiner Urtheile über, Rom auf ihren historischen Werth hin zu prüfen, ziehe ich die beiden ersten oben erwähnten Punkte in den Kreis dieser Untersuchung.

„In welchem Jahre hat Luther seine Romreise unternommen?“ Mit Recht ist von den verschiedensten Seiten, neuerdings noch von Köstlin [1]) und soeben von Lic. Kolde in Marburg [2]) darauf hingewiesen worden, daß über keinen Abschnitt in Luthers Leben chronologisch so viel Ungewißheit herrsche, als über die Zeit vom März 1509, wo er baccalaureus biblicus wurde, bis zu seinem theologischen Doctorat, dem 19. October 1512. Um so dankenswerther muß es erscheinen, wenn in diesen 3½ Jahren biographischer Unsicherheit und Verwirrung sich das wichtigste einfallende Factum chronologisch sicher nachweisen lassen sollte.

Köstlin [3]) ist geneigt, die Reise im Frühjahr oder Sommer 1511 beginnen zu lassen; es bleibt ihm zweifelhaft, ob Luther um Ostern 1511 nach seinem zweiten Aufenthalte in Erfurt sogleich nach Wittenberg zurückkehrte oder inzwischen seine Ordensreise antrat. Anderseits ist auch schon längst [4]) darauf hingewiesen worden, daß Luthers eigne Zeugnisse für das Jahr 1510 sprechen [5]); 1511 bezeichnet er als das Jahr seiner Rückkehr, und damit scheint auch zu stimmen, wie neuerdings F. Gregorovius in seiner „Geschichte der Stadt Rom“ sich ausspricht. Nachdem er die Eroberung Mirandola's im Januar 1511, den Verlust Bologna's, die in das Ende des Mai fallende Ermordung des Cardinals Alidosi zu Ravenna, die Berufung des Pisanischen Concils und die Pläne des Kaisers Maximilian in Bezug auf den päpstlichen Stuhl geschildert, fährt er so fort [6]): „Deutschland ängstigte ihn nicht; was in den Tiefen dieser Nation schlummerte, ahnte er nicht. Nur vor wenigen

---

1) a. a. O., S. 98.

2) Zeitschr. f. Kirchengesch., herausgeg. v. Brieger II, 460.

3) Vgl. Luther I, 98.

4) Vgl. Köstlin in den „Studien u. Kritiken“ 1871, S. 48ff.

5) „Anno 1510 Romam abii“ — „Anno 1510 D. Staupicius Romae fuit. ... Eodem anno Romam profectus sum“ in Colloq. Luth. II, 12b u. 14b; andere Stellen aus Schriften Luthers bei Köstlin a. a. O.

6) Vgl. Gesch. d. Stadt Rom VIII, 70.

Monaten hätte sein gleichgültiger Blick auf einen Wittenberger Mönch fallen können, der in Angelegenheiten seines Augustinerklosters nach Rom gekommen war und selbst nicht ahnte, zu welcher welterschütternden Aufgabe er berufen sei. Es war dies ein Mann des Volkes, durch heldenhafte Charakterstärke und feurigen Ungestüm ein ganz ebenbürtiger Zeitgenosse des Papstes Julius, der Hildebrand der deutschen Reformation. — Am 27. Juni 1511 war Julius nach Rom zurückgekehrt, aufgeregt und fieberkrank &c. &c." — Es ist ungemein zu bedauern, daß der geniale Geschichtsschreiber des mittelalterlichen Rom die Quellen für seine Annahme uns vorenthält; sind jene, oder auch, ist sein Schluß ein sicherer, so müßte Luthers Aufenthalt in Rom in das Jahr 1510 oder Anfang 1511 fallen. Die Annahme, daß er zu Johannis (24. Juni) in Rom gewesen, ist durch die richtigere locale Deutung seiner Worte „am Sonnabend zu St. Johannis" [1]) auf die Kirche St. Johannis im Lateran seit Kahnis und Köstlin beseitigt, so daß sich dann mit Berücksichtigung der bekannten, bis jetzt immer für diese chronologischen Zwecke in Anspruch genommenen Granatäpfel [2]), die er genoß, als er Oberitalien passirte [„da wir gen Rom in Italien reisten" [3])], seine Hinkunft nach Rom etwa im November 1510 stattgefunden haben müßte. — Neuerdings meint Kolde [4]), im weiteren Verfolg archivalischer Studien, die er über Johann von Staupitz und die deutsche Augustinercongregation angestellt hat, auf den Streitpunkt gestoßen zu sein, welcher nach Melanchthons [5]) und Cochleus' [6]) Annahme Luther nach Rom führte; es wäre hienach ein Kampf einer Anzahl (7) von deutschen Augustinerconventen, mit Nürnberg an der Spitze, gegen den energischen Generalvicar Staupitz gewesen, der zu einem „schriftlichen Recesse" zu Jena im Sommer 1511 führte.

---

1) Vgl. Auslegung des 117. Psalms 1530, Erl. Ausg. XL, 284; Jürgens, Luth. Leben II, 304; Köstlin, Luther I, 781, Note 1 zu S. 103.

2) Cf. Colloq. ed. Bindseil I, 372 sq. Tischreden I, 181 ff.; IV, 679.

3) Vgl. Tischreden, Walch XXII, 2364.

4) Vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. v. Brieger II, 460—471.

5) Cf. Corp. Reform. II, 168: „propter monachorum controversias."

6) Cf. Cochleus, Comment. de actis et scriptis Luth. (Mog. 1549), p. 2.

Der Rath von Nürnberg habe die Vorschläge dieses Recesses abgelehnt und Staupitz unterm 19. September 1511 Gegenvorschläge gemacht, die für diesen unannehmbar gewesen seien; da Staupitz aber gefürchtet habe, daß die Nürnberger ihre Sache bis zum General in Rom oder gar bis zum Papste verfolgen würden, habe er es für räthlich gehalten, durch eine eigene Mission nach Rom den Machinationen der Gegner entgegenzuarbeiten; nach den bisher unangefochtenen [1]) Andeutungen Melanchthons und Kochleus' „müsse“ also „dieser Streit es gewesen sein, um dessen willen Luther nach Rom gesandt wurde. Danach würde über das Jahr nicht mehr zu streiten sein“; die Reise habe Ende 1511 stattgefunden, welcher Termin auch dadurch bestätigt werde, daß Johann von Mecheln, ebenfalls ein Augustiner, am 25. Februar 1512 von einer Romreise eben zurückgekehrt wäre; denn „die Vermuthung“, daß beide Männer zusammen gereist seien, „dürfte nicht zu gewagt sein“. — Dieser zweiten Wahrscheinlichkeit, resp. Vermuthung gegenüber kann ich nur noch einmal wiederholen, wie sehr es zu bedauern ist, daß Gregorovius, der so bestimmt sich äußert, sich nicht veranlaßt gesehen, uns seine Quelle zu nennen, damit auch wir im Stande wären, uns über die Verläßlichkeit derselben eine Gewißheit zu verschaffen.

Denn ich meine, nahezu bis zur Gewißheit den Beweis antreten zu können, daß Luther sich nicht im Winter 1510 zu 1511, sondern im darauffolgenden in Rom aufgehalten hat. Zunächst jedoch muß ich auf die Einwendungen hinweisen, welche sich gegen die Stringenz der Kolde'schen Annahme erheben lassen. In erster Linie tritt bei Kolde die „Vermuthung“ resp. die „Wahrscheinlichkeit“ gerade an den ausschlaggebenden Stellen (sc. erstens, ob Staupitz zu seiner Mission gerade Luther und nicht etwa einen andern Augustiner auswählte, und zweitens, ob Johann von Mecheln wirklich mit Luther und nicht etwa mit einem andern Augustiner nach Rom gieng) ein; die Glieder seiner Argumentationskette schließen sich also nicht. Weiterhin scheint mir gegen die neue Annahme Kolde's eigne Ansicht von dem Werthe des Zeug-

[1]) Siehe aber Köstlin a. a. O., S. 99.

nisses des Cochleus zu sprechen. Ist dieses Zeugnis, wie Kolde behauptet [1]), wirklich ein „nirgends bezweifeltes“, so war Luther der Anwalt der (7) aufsässigen Convente, von ihnen gewählt „quod esset acer ingenio et ad contradicendum audax“ [2]); dagegen macht Kolde ihn zum Abgesandten des Vicars gegen die Convente. Eine annähernde Evidenz scheint mir deshalb diese im übrigen höchst scharfsinnige und eingehende Untersuchung des Marburger Gelehrten nicht zu bieten. —

Ich selbst mache den Versuch, auf anderm Wege, der sich zugleich durch seine Einfachheit empfiehlt, zu dem gleichen Resultate zu gelangen. — Die Angabe Ciaconi's [3]) nämlich, daß Julius im November 1511 Rom verlassen habe, ist von Bower [4]) und durchschlagend von Ranke [5]) und Gregorovius [6]) dahin corrigirt worden, daß die Abreise des kriegerischen Mannes bereits im September 1510 statt hatte. Am 22. September langte er in Bologna an, wies im October Chaumonts überraschenden Angriff auf die Stadt durch seine List ab, betrieb sodann persönlich die Eroberung Ferrara's von Bologna aus, wo er im November bis December an's Bett gefesselt war [7]), und schritt zu dem Ende zur Bestürmung Mirandola's. Im Winterfrost gieng er selbst in's Lager, um die Sache rascher zu Ende zu bringen, betheiligte sich wochenlang an der Belagerung und nahm am 21. Januar 1511 die Stadt mit

---

1) a. a. O., S. 467.

2) Cochleus, Comm. de act. et script. Luth. (Mogunt. 1549), p. 2. Cf. auch Bzovius, Annales ad ann. 1517, § 19.

3) Vitae et res gestae Pontif.-Rom. ed. Alph. Ciaconi (Ausgabe des Jesuiten Aug. Oldoinus, Rom. 1677) III, 225: „Quod ut felicius gereret (es handelt sich um den Krieg gegen Ferrara) perficeretque brevius, publicis rebus Romae ordinatis... Urbe anno 1511 et sui Pontificatus octavo profectus 3. Idus Novembris Bononiam ingreditur.“ Es folgt sodann das zu dieser Reise gehörige poetische Itinerarium Julii II von Hadrianus Castellensis.

4) A. Bower, Unpartheiische Historie der römischen Päpste (Ausg. besorgt v. J. J. Rambach, Magdebg. u. Lpzg. 1779) X, 19.

5) L. Ranke, Sämmtl. Werke XXXIII, 253.

6) Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom VIII, 60ff.

7) Ranke a. a. O., S. 256—257.

eigner Hand.[1]) 10 Tage lang blieb er im zerschossenen Castell, am 7. Februar gieng er nach Bologna zurück, am 11. nach Imola, am 18. nach Ravenna und wanderte in den nächsten Wochen zwischen diesen Städten der Romagna unter den Kriegsvorbereitungen gegen Ferrara hin und her. Am 10. März ernannte er in Ravenna acht neue Cardinäle; am 30. war er in Bologna, feierte daselbst Ostern und empfing dort gegen Ende April den kaiserlichen Gesandten, Bischof von Gurk, nachdem er inzwischen vom 14. April ab kurze Zeit in Imola gewesen war; im Mai gieng er wieder nach Ravenna, am 28. dies. M. kam er nach Rimini, und am 27. Juni 1511 kehrte er aufgeregt und fieberkrank nach Rom zurück.[2]) — Demnach befand sich der Papst im Winter 1510 zu 1511 nicht in Rom, Luther konnte ihn also auch nicht in irgend einem Aufzuge hier zu Rom sehen.

Es läßt sich jedoch nachweisen, daß Luther den Papst selbst gesehen habe. In seinen Tischreden[3]) spricht er öfters davon; er sagt einmal: in Rom „sahen wir dem Papste in sein Angesicht"[4]). Ferner berichtet uns Mathesius, sein Freund und langjähriger Tischgenosse, in seiner ersten Predigt: „Luther gieng in des Klosters Geschäften nach Rom, woselbst er den heiligen Vater, den Papst und seine goldene Religion und ruchlosen Hofleute sieht", woraus, wenn anders Worte Sinn haben, unmisverständlich hervorgeht, daß Luther den Papst gesehen hat. Ich kann auch hinweisen auf einen Aufzug des Papstes, den Luther mit angesehen und von dem er, soweit es des heiligen Vaters Person betrifft, sehr anschaulich spricht. Es ist zuerst die Rede von den römischen Ruinen: „Denn da jetzt Häuser stehen, sind zuvor die Dächer gewest, so tief liegt der Schutt, wie man bei der Tiber wol siehet, da sie

---

1) Gregorovius a. a. O., S. 62 u. Sebastiano Branca di Tellini's Diario (noch unedirt), s. bei Ciampi, Nuova Antologia, März 1878, p. 206. — Alcyonius de Exil. ed. Menken, p. 62.

2) Gregorovius a. a. O., S. 60—70. Bowers Vitae etc. X, 19—27 u. Guicciardini (Francesc.), Historiarum s. temp. l. IX, 323 sq. (Ausg. Basileae 1566).

3) Tischreden, Ausg. v. Förstemann u. Bindseil III, 185. 183. 179 ff.

4) Ebendas. IV, 687. Colloq. ed. Bindseil I, 165. Vgl. Köstlin, S. 104.

zween Landsknechts Spieß hoch Schutt hat. Jetzund hat es sein Gepräng. Der Papst triumphiret mit hübschen geschmückten Hengsten, die vor ihm herziehen, und er führet das Sacrament (ja das Brod) auf einem hübschen weißen Hengst." [1]) Vielleicht gehört auch hierher, daß „er selbst augenscheinlich erfahren", wie Papst und Clerus die Welt betrügen [2]). — Schließlich kann ich auch den oben (S. 341, Note 1) citirten Ciampi für den in Frage kommenden Punkt in Anspruch nehmen [3]), und auch Gregorovius scheint, obgleich er ihr keine Worte verleiht, von der Annahme auszugehen, daß Luther bei einem Zuge des Papstes durch die Straßen Roms zugegen gewesen sei [4]).

Hat also einerseits Luther den Papst in Rom gesehen und anderseits, war Julius von Mitte September 1510 bis Ende Juni 1511 in Rom nicht anwesend, so folgt, daß die Begegnung entweder im Frühjahr oder Sommer 1510 oder nach dem 27. Juni 1511 stattgefunden hat. Der erste Termin kann aus bekannten Gründen nicht in Frage kommen; selbst die erste Hälfte des Septembers 1510 wol auch wegen der bekannten Granatäpfel nicht. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Furcht, welche in den südlichen Ländern nach Leunis [5]) als Zuspeise, besonders in den Wintermonaten auf dem Tische der Armen und Reichen nicht fehlt, bis in den September hinein aufbewahrt worden wäre, da sie im October zu reifen pflegt. — Jedenfalls darf man aber nach dieser Notiz einer solchen botanischen Autorität wie Leunis nicht mehr mit der früheren Zuversicht die Granatäpfel als Beweis dafür anziehen, daß Luther im Herbste nach Rom gewandert sei, wenigstens um diese Zeit Oberitalien passirt habe. — Um aber nicht selbst dessen bezichtigt zu werden, daß ich meine Ansicht auf Wahrscheinlichkeiten stütze,

---

1) Tischreden IV, 688.

2) Ebendas. IV, 690; vgl. auch III, 179: „Er war ein Weltmensch, alle Tage stund er" 2c.

3) J. Ciampi, Lutero in Roma, Nuova Antologia, März 1878, S. 205: „Lo vide Lutero uscir da Roma per la guerra accompagnato da una coorte di Cardinali."

4) Gregorovius a. a. O., S. 70.

5) Leunis, Synopsis d. Pflanzenkunde (Hannov. 1877) II, 2. S. 565.

mache ich für den, wenn auch weniger wichtigen, in Frage kommenden Punkt (daß Luther noch nicht Anfang September in Rom habe sein können) auf eine andere Bemerkung in den Tischreden [1]) aufmerksam, in welcher er die italienischen Weintrauben schildert, „daß die in unsern Landen wie die Schlehen dagegen sind“. So kann er nur aus eigener Anschauung und Erfahrung reden, und eine derartige Erfahrung konnte er nur im Herbste machen. So bliebe nur der Sommer, resp. Herbst und Winter des Jahres 1511/12 übrig. Aber auch der Sommer scheint durch dieselben Granatäpfel und Weintrauben, die erst im Herbst reifen, ausgeschlossen, so daß dieses Argument uns etwa in die Monate October bis December 1511 verweisen würde. — Dazu würde denn nun auch stimmen, was Kolde von anderen Voraussetzungen aus beigebracht hat [2]).

Den Winter von 1511 zu 1512 verbrachte Julius, so weit ich aus den mir zugänglichen Autoren [3]) zu sehen vermag, in Rom. In den August 1511 (d. 17.) fällt seine gefährliche Erkrankung, im September bereitet er die heilige Liga vor und verkündet am 5. October in der Kirche Santa Maria del Popolo, von zahlreichen Cardinälen und Hofstaaten umgeben [4]), deren Abschluß. In die darauf folgenden Monate fallen dann die kriegerischen Ereignisse, welche diese Liga im Gefolge hatte, die Vereinigung der päpst-

---

1) I, 181 f.

2) Durch die Güte des Herrn D. Seidemann habe ich Einblick in eine noch unedirte Biographie Luthers von unbekanntem Verfasser erhalten, die ich für meine Hypothese anzuführen nicht unterlassen will. Sie findet sich Cod. Gothanus cartaceus, B., No. 153, in der Brevis narratio D. M. Lutheri Curriculi Vitae fol. 79a—82b; die Handschrift gehört dem Ende des 16. Jahrhunderts, etwa den Jahren 1560 bis 1580 an. Die einschlagenden Worte fol. 80b f. lauten: „Anno Christi 1508 Alda hatt sein ingenium angefangen herfürzubrechen, in den taglichen Vbungen der schuelen vnd predigten. Nach dreien Iharen ist er gehn Rohm gezogen propter quaedam Monachorum certamina Vnd wie er im selben Ihar ist wider komen ist er munificentia ducis Friderici Electoris Saxoniae Zum Doctor Theologiae gemacht worden im 30. Ihar seines Alters.“

3) Gregorovius, Ranke, Bower, Guicciardini, Ciaconi und Jürgens.

4) Bower a. a. O., S. 31.

lichen und spanischen Truppen, Bologna's Belagerung (17. Januar 1512) und Entsetzung, der Angriff Gastons de Foix auf Ravenna, seine Schlacht und sein Tod (11. April 1512) — alles Ereignisse [1]), denen sich Julius — vielleicht infolge der gefährlichen Krankheit, die er eben überstanden — persönlich fern hielt. — Ein kriegerischer Auszug scheint es demnach nicht gewesen zu sein, bei dem Luther gegenwärtig war; es käme also nur ein feierlicher Aufzug in Frage, und ich bin wohl geneigt, an jenen kirchlich-politischen Act, die Proclamation der heiligen Liga in Santa Maria, der sich jedenfalls unter Entfaltung von kirchlichem und kriegerischem Gepränge vollzog, zu denken, bescheide mich jedoch in dieser Beziehung vor schlagenderen Argumenten, die mehr werth sind als meine Vermuthung.

In der Natur der Sache lag es, daß ein Augustinermönch, der im Auftrage des Augustinerordens kam, um eine Rechtssache des Ordens zum Austrage zu bringen, in irgend einem Augustinerconvent Aufnahme fand. Eine unbestimmte Sage bezeichnet noch jetzt in der kleinen Pfarrkirche Santa Maria del Popolo, einem früheren Augustinerconvent, eine Zelle, welche dem deutschen Mönche in Rom zum Aufenthalte gedient habe. Der oben erwähnte Ciampi hat sich die unnöthige Mühe gemacht, die Register der Kirche, die der Ueberlieferung nach des späteren Reformators Namen enthalten sollen, selbst durchzusehen [2]), ohne etwas zu entdecken; und der Parochus von St. Maria hat auf dahin gehende Fragen die Sache für eine „grundlose Fabel" [3]) erklärt; es existire kein Buch, aus dem man Gewißheit schöpfen könne, weder über das Jahr, in dem Bruder Martinus in Rom war, noch über den Ort, wo er sich aufhielt, noch über die Messen, die er gelesen. Glaubwürdig genug;

1) Gregorovius a. a. O., S. 76—85; Ranke a. a. O., S. 259—279; Bower a. a. O., S. 31—38.

2) Cf. N. A., p. 201: „E tra i curiosi m' annovero anche io."

3) Ibid. „Una favola senza fondamento; non esistero libro alcuno onde si possa cavar certezza dell' anno in cui frate Martino fu a Roma, nè del luogo in cui fece dimora, nè delle messe da lui celebrate."

denn der Convent fiel nach Guiseppe Horologi [1]) im Kriege Pauls IV. mit den Spaniern nach dem Einzuge des Herzogs von Alba strategischen Rücksichten zum Opfer [2]), und aus dem allgemeinen Untergange sind Schriftstücke irgend welcher Art nicht gerettet worden. — Ein gleiches gilt von dem Convent di Sant' Agostino, der, um 1484 von d'Estouteville, Kamerlengo Sixtus' IV., mit aller römischen Pracht erbaut, erst lange nach Luthers Zeit durch Luigi Vanvitali seine Auferstehung aus vollständigem Ruin feierte [3]). — Nach alledem werden wir auf eine documentale Entscheidung der Frage, wo Luther in Rom seinen Aufenthalt genommen, vorläufig Verzicht zu leisten haben.

Eine solche Entscheidung wäre nicht einmal besonders dankenswerth. Das, was für Luther bei seinem römischen Aufenthalte wichtig geworden ist und darum die Mühe der Untersuchung lohnte, liegt auf ganz anderem Gebiete. Luther kam nach Rom und sah ein unheiliges, weil er ein heiliges zu sehen wünschte und hoffte; was ihm zur Stärkung seines kirchlichen Gehorsams dienen sollte, das erschütterte eben dieses Gehorsams Grundlagen in ihren innersten Tiefen. Denn während Erasmus vom Zauber Roms so umfangen wurde, daß er sagen konnte: „Ut urbis liceat oblivisci quaerendus est mihi fluvius aliquis Lethaeus" [4]), mag

---

1) Vgl. dessen Vita di Camillo Orsino, Ausgabe v. 1565.

2) Die hieher gehörigen Worte sind nach Ciampi (N. A., p. 202): „Un breve particolare, che gl' imponeva, che si ruinava (sic) in far ruinare quel monastero." Dasselbe bezeugt Centorio degli Hortensi im zweiten Theile seiner Commentari delle Guerre (von 1570): „Si dissegnò di riddurre Roma affatto in fortezza e gittare il convento e chiese di Santa Maria del Popolo in terra per causa d' un colle che gli sovrastava, dal quale si poteva molto offendere quella parte con l' artiglieria."

3) Ciampi l. c., p. 203.

4) Cf. Oper., Ep. 136, von London aus am 8. Febr. 1512 an den Cardinal Nanetensis gerichtet. In einem andern Briefe (168) an Raf. Ricario, von London aus am 31. März 1515 geschrieben, sagt er: „Et tamen non possum discruciari Romanae urbis desiderio, quoties animo recursat, quam libertatem, quod theatrum, quam lucem, quas deambulaciones, quas bibliothecas, quam mellitas eru-

Luther „1000 Gulden nicht dafür nehmen, daß er Rom nicht hätte gesehen“ [1]). — Leider hat er das Resultat dieser Erfahrungen, die ihm, freilich in ganz anderem Sinne als Erasmus die seinigen, persönlich so werthvoll erschienen, nirgends zusammengefaßt, sondern wir haben uns dasselbe aus seinen zahlreichen, über seine Werke hin verstreuten Bemerkungen zusammenzusuchen; und nicht unbelohnt würde es bleiben, diese vielseitigen und geistreichen Aperçus in den Luther'schen Tischreden zum Vorwurf der Detailuntersuchung zu wählen, dieselben den neuerdings erhobenen Angriffen gegenüber [2]) auf ihre historische Richtigkeit hin zu prüfen und, wenn möglich, klarzustellen, daß auch nach dieser Seite hin Luther dem Verdachte der Unehrlichkeit nicht unterliege.

---

ditissimorum hominum contabulationes, quot mei studiosos orbis proceres relicta Roma reliqueram.“

1) Mathesius, 1. Predigt.

2) Ignazio Ciampi, Lutero in Roma, Nuova Antologia, März 1878.

Recensionen.

1.

Gustav Friedrich Oehler. Ein Lebensbild von **Joseph Knapp**, Diakonus in Crailsheim. Tübingen 1876. Verlag von J. J. Heckenhauer, VI & 272 S.

Da der Name des am 19. Februar 1872 verstorbenen Oehler in den weitesten Kreisen der protestantischen Kirche und Wissenschaft mit Achtung und mit Liebe genannt wird nnd auch unter denen sich findet, welche die „Studien und Kritiken" in der Erinnerung an ihre gelegentlichen Mitarbeiter aufbewahren, so werden es die Leser dieser Zeitschrift weder unpassend noch unerwünscht finden, wenn sie auch jetzt noch auf das oben genannte, schon vor zwei Jahren erschienene Buch als ein geeignetes Mittel hingewiesen werden, mit dessen Hülfe sie das Bild des verdienten Gelehrten in ihrem eigenen Geiste erneuen oder berichtigen und erweitern können. Mehr als ein solcher Hinweis sollen die folgenden Zeilen nicht sein, zu denen ich, bin aller persönlichen Bekanntschaft mit Oehler und jeder näheren Kunde der württembergischen Verhältnisse entbehrender, nur durch meine Verehrung für jenen und durch meine Freundschaft für seinen Biographen mich habe bestimmen lassen. Denn auf Grund dieser fleißigen Zusammenstellung von Nachrichten aus Oehlers Leben dem Leser ausführlich über seinen Entwicklungsgang zu erzählen, wäre die überflüßigste Arbeit, jeder kann ja die Quelle sich leicht verschaffen und aus ihr in den Worten des Vollendeten, sowie derer, die Zeugen seines Lebens und Wirkens gewesen sind, alles das besser und frischer selbst schöpfen, was ich ihnen mitzutheilen vermöchte. Erträglich und für alle Theile, den Leser wie den Verfasser, förderlich wäre das nur im Zusammenhange einer wirklichen Recension, welche auf Grund unmittelbarer Anschauung von den Personen und Zuständen und anderweitiger von unserem

Verfasser etwa übersehener Berichte oder auf Grund eines anderen Verständnisses derselben Thatsachen und Quellen unser Buch auf seine Treue und Vollständigkeit zu prüfen und das darin enthaltene Bild zurechtzustellen und zu vervollkommnen unternähme. Uns anderen scheint freilich auch bei dem Mangel eigener Anschauung und Quellen es unbenommen, zu untersuchen, ob die Gruppirung der Erscheinungen und deren Wirkung auf den Leser der Natur der Thatsachen, wie sie hier erzählt sind, auch wirklich entsprechen oder mehr künstlich gemacht seien, und ob die einzelnen Urtheile, für welche der Verfasser das Einverständnis des Lesers beanspruchen muß, wirklich unter einer durch die Thatsachen erzielten Zustimmung gefällt werden. Indessen hier trifft diese Erwartung nicht zu. Bei manchen für die Werthschätzung entscheidenden Partien habe ich den deutlichen Eindruck empfangen, daß der Verfasser für Leser schreibe, die mehr wissen als ich; daß er auf eine Reihe von Dingen, statt sie zu nennen, bloß anspielt, verständlich meist nur für Kundige, und daß dann die auf so allgemeine Andeutungen gestützten Urtheile die Absicht verrathen, zwischen zwei einander entgegengesetzten Parteiansichten so hindurchzusteuern, daß die Anhänger der ungünstigen beschwichtigt und die der günstigen zugleich gerechtfertigt erscheinen. Bei diesem Verfahren ist es natürlich unmöglich, den Verfasser im einzelnen zu controliren, wenn man nicht zu den Eingeweihten des Tübinger Stifts gehört; auf uns nichtwürttembergische Ignoranten ist dabei keine Rücksicht genommen. In der That bezeichnet der Verfasser denn auch in der Vorrede sein Buch als Ausführung eines artikelweise im württembergischen Kirchenblatte für 1872 und 1873 von ihm veröffentlichten Nekrologs; und daß es ihm darauf ankam, auch bei Gegnern für die Anerkennung Raum zu schaffen, die er seinem verdienten Lehrer zollen wollte, scheint er mir in dem am Schlusse der Vorrede ausgesprochenen Wunsche selbst einzugestehen. Aus der Rücksicht auf unausgesprochene Verhältnisse erklärt sich vielleicht auch die mir auffällig gewesene Kärglichkeit in der Mittheilung von Briefen und Aeußerungen Oehlers über die kirchlichen und theologischen Gegensätze in Tübingen und Württemberg aus seiner letzten Tübinger Wirksamkeit, wenn man die Darstellung der Breslauer Zeit dagegenhält. Da

nach seiner charaktervollen Art Oehler eine scharf abgegrenzte Stellung eingenommen haben wird, läßt sich die Zurückhaltung nur erklären, wenn er entweder überhaupt keine solche Aeußerungen über seine Tübinger Stellung, wie über seine Breslauer gemacht hat, oder wenn sie dem Verfasser nicht zu Gebote gestanden oder wenn sie von ihm aus Rücksichten der Pietät und Discretion beiseite gelegt sind. Je näher aber der Verfasser den betreffenden Kreisen steht, welche solche Zeugnisse aufbewahren konnten, und je fleißiger er sonst alles zur Charakterisirung Dienliche gesammelt hat, desto gesicherter scheint mir die letzte Annahme.

Es kann demnach nicht befremden, wenn ich sage, daß außerhalb Württembergs weder die Zuverläßigkeit und Vollständigkeit des hier gebotenen Lebensbildes, noch die die Weise der Darstellung beeinflussenden Rücksichten zutreffend beurtheilt werden können, und es scheint nur die Möglichkeit übrig zu bleiben, zu untersuchen, ob Oehler als theologischer Schriftsteller, als welcher er ja auch uns angehört, richtig gewürdigt sei. Da ist nun zunächst rühmend hervorzuheben, daß der Verfasser mit unermüdlichem Fleiße alles, was Oehler geschrieben, in's Auge gefaßt, daß er aus Recensionen und kleinen Aufsätzen, welche zum Theil an entlegenen Stellen zu finden waren, das, was ihm allgemeinere Bedeutung für eine Charakterisirung des Theologen zu haben schien, ausgehoben und zum Schlusse auch in fast systematischer Ordnung die Grundsätze zusammengestellt hat, welche Oehler in der Auffassung der einzelnen Disciplinen seines Hauptfaches und in der Behandlung wichtiger Probleme zu vertreten pflegte. Aber zweierlei fehlt mir, um in diesen Partien des Buches eine vollkommene Abbildung des Theologen zu erkennen. E r s t e n s vermag ich aus den Mittheilungen keine geschichtliche Entwicklung zu entnehmen. Wir bekommen keinen Aufschluß darüber, welche i n n e r e n Gründe Oehler zur Beschäftigung mit dem Alten Testamente angetrieben und ihn, den vielseitig Gebildeten und für verschiedene Gebiete der Wissenschaft Aufgeschlossenen, bei ihr festgehalten haben. Sein bedeutendstes Werk, die Prolegomena zur alttestamentlichen Theologie, treten plötzlich fertig an's Licht der Welt, ohne daß wir über seinen Ursprung viel erfahren; und doch muß Oehlers wissenschaftliche Arbeit schon lange

auf diesen Punkt concentrirt gewesen sein, da er selbst darin bezeugt, daß das Handbuch, dem die Prolegomena zur Einleitung dienen sollten, im wesentlichen ausgearbeitet sei. Da er nun in Schönthal schwerlich hierzu die Zeit gefunden, so geht die Entstehung seiner größten Leistung wol schon in die Repetentenjahre in Tübingen zurück, in die Zeit der Bearbeitung des Steudel'schen Buches, oder in's Jahr 1839, wo nach S. 45 ihm Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments gestattet wurden. Daß wir hierüber so wenig erfahren, hat wol theilweise seinen Grund in dem Mangel an eigenen Aeußerungen Oehlers, welcher nach den vorliegenden Briefen (wenn man von dem jugendlichen Schreiben aus dem Ende des Jahres 1835, S. 27 ff., absieht) nicht die Neigung gehabt zu haben scheint, durch seine Mittheilungen verständnisvolle Freunde zur Einwirkung auf seine Arbeit heranzuziehen, theilweise aber, wie mir scheint, in seiner Geistesart überhaupt. Es gibt Forscher, welche ohne vorgängiges Programm von der Untersuchung eines Elementes zu der eines andern übergeführt werden und ihre nur im Hintergrunde bleibende Gesamtanschauung übergewichtlich durch das jedesmal ausgeforschte Element bestimmen lassen, bis etwa am Ende der Einfluß eines jeden durch den aller anderen temperirt wird. Es gibt andere, welche unter der Gunst des Glückes und mit raschem Blicke zuerst eine deutliche Gesamtanschauung vom Gegenstande und Gebiete ihrer Forschung gewinnen und so an jede Detailuntersuchung ein wohlgegliedertes Gedankengebäude mit heranbringen, welches im voraus Raum hat und einen bestimmten Platz aufweist für jedes concrete Ergebnis der Specialforschung, und welches weit genug angelegt und dem Wesen des eigenen Geistes so homogen ist, daß es nie wieder umgebaut, geschweige ganz abgetragen oder gewaltsam niedergebrochen zu werden braucht. Bei jenen ist es leicht, eine geschichtliche Entwicklung ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis nachzuweisen, bei den letzteren überaus schwer, wenn nicht unmöglich, und nach allem, was ich von Oehler in Erfahrung gebracht habe, stelle ich ihn in die letztbezeichnete Classe.

Das zweite, was ich hier vermisse, ist eine scharfe Zeichnung der Eigenart Oehlers als alttestamentlichen Theologen und eine selbständige Beurtheilung seiner Leistungen im Zusammenhange der

wissenschaftlichen Entwicklung. Es fehlt zwar keineswegs an einer Fülle von treffenden Bemerkungen über Oehlers Lehrweise und seine wissenschaftliche Position, sowie an Urtheilen über seine Verdienste als Schriftsteller; aber die letzteren sind zum Theil entlehnt, zum Theil aus einer Abwägung entgegengesetzter fremder Urtheile herausgefunden, so daß, wer die Acten nicht kennt, ein Gefühl der Unsicherheit nicht los wird. Und was die ersteren anlangt, so dürfte, wenn man die für die wissenschaftliche Werthung mehr zufällige Haltung in den Vorlesungen abzieht, kaum etwas übrig bleiben, was ein individuelles Gepräge zeigte. Denn daß Oehler die kirchliche Werthschätzung des Alten Testaments mit der Freiheit zu vereinigen wußte, auch derjenigen Mittel und sicheren Ergebnisse sich zu bedienen, welche die modernen Versuche, die heilige Geschichte und Schrift rein menschlich oder auch heidnisch zu deuten, eingebracht haben, theilt er mit mehreren Alters- und Arbeitsgenossen: und hierauf wird sich das Meiste von dem zurückführen lassen, was der Verfasser als charakteristisch im einzelnen anführt. Außerdem gewinnt man so, wie unser Verfasser die einzelnen Fächer und Probleme vorführt, leicht den Eindruck, als ob Oehler in ihnen allen gleich ausgezeichnet gewesen wäre, und doch werden die Kundigen kaum alle anerkennen, daß er in der Erklärung schwieriger Texte, trotz aller sprachlichen Kenntnisse, oder in der literarischen Kritik, trotz seines Geschmackes für die biblische Literatur und die Nüchternheit und Umsicht seines Urtheils, die Forschung um ein Wesentliches über ihren bisherigen Stand hinausgebracht habe. Seiner ganzen Art nach war er weit mehr darauf bedacht, die gesichert scheinenden Ergebnisse der bisherigen Bemühungen vorsichtig auszudrücken und in klarer Ordnung zusammenzufassen, als darauf, die vorhandenen Lücken der Erkenntnis durch neue Entdeckungen auszufüllen oder bestehende Schwierigkeiten durch eine von vorn anfangende Kritik der allgemein als sicher geltenden Voraussetzungen zu beseitigen, unter denen jene sich eingestellt haben. Bei aller Feinheit und Tiefe war sein Geist weder erfinderisch, noch von schneidiger Schärfe. Aber eben jenes vorsichtige Abwägen, welches das Wesentliche erfassen läßt, jenes Vermögen, die Erträge der Einzelforschungen lichtvoll zusammenzubauen, in Verbindung mit

seiner gründlichen allgemeinen Bildung, seinem reichen historischen Wissen und mit dem aus dem christlichen Glauben gebornen Verständnis für die alttestamentliche Offenbarung machten ihn soviel geeigneter für die glückliche Behandlung der alttestamentlichen Theologie und für die richtige Beurtheilung, Einreihung und Verwendung der exegetischen und historischen Leistungen anderer. Doch meine ich dies nicht so, als ob seine Vorlesungen über alttestamentliche Theologie gesetzgeberischen Werth hätten, neue Aufgaben stellten und den künftigen Generationen die Wege vorzeichneten, auf denen ihre Lösung zu suchen sei; sondern so, daß ihr Werth vor allem in der abschließenden Zusammenstellung und lichtvollen Reproduction derjenigen Erkenntnis des Alten Testaments besteht, welche in der Kirche durch das Zusammen- und Gegeneinanderwirken der religiös-ästhetischen, der kirchlich-theologischen und der sceptisch-wissenschaftlichen Behandlungsweisen seit Ende des vorigen Jahrhunderts entweder geschaffen oder neubegründet worden ist. Daher wird das Buch als Fundgrube für den, der nach vorhandenen Leistungen fragt, der mit dem Stoffe und seinen Problemen sich bekannt machen und in den Zusammenhang der Forschung eingeführt werden will, lange einen einzigartigen Werth behalten. Und gestattet es einen Schluß auf seine anderen Vorlesungen, so hat Oehlers eigentümliche Begabung gerade im academischen Lehren ihr eigentliches Feld gefunden, wenn es anders des academischen Lehrers Aufgabe ist, innerlich und äußerlich die Schüler für ein ernstes, hingebendes und selbständiges Mit- und Weiterarbeiten an dem Gegenstande der Forschung zu disponiren.

Uebrigens stimmt der Verfasser in der Würdigung der Verdienste Oehlers um die alttestamentliche Theologie mit mir überein, wenn er S. 271 sagt, die Vorlesungen werden als unübertroffenes Hülfsmittel zum alttestamentlichen Studium ihre Lebensfähigkeit erweisen; ob auch, wie er hinzufügt, als kräftiges Ferment in der ferneren wissenschaftlichen Bewegung, das wage ich nicht zu unterschreiben, bevor der Sinn dieses Satzes näher bestimmt ist. Oehler selbst scheint anders gedacht zu haben, wenn er — ein schönes Zeugnis für den unbestechlichen Ernst, mit dem er sich selbst beurtheilte — auf seinem Sterbebette erklärte (S. 260): er habe

immer gefühlt, daß der christlichen Wissenschaft ein Neubau von Grund aus noth thue, und doch die Kraft dazu nicht in sich gefunden. Man wird nicht fehlgehen, wenn man darin das Bewußtsein von den Schranken des Werthes auch seiner alttestamentlichen Theologie wiedererkennt.

Was ich bisher ausgeführt, hatte nicht den Zweck, zu tadeln, sondern nur das Gebiet zu begrenzen, auf welchem das Buch des Verfassers ausgezeichneten Werth hat. Wir haben in demselben keine solche Monographie über das Seelenleben eines charaktervollen und frommen Mannes, welche das Typische gegenüber dem Zufälligen, das Normale gegenüber dem Abnormen für diejenigen Leser hervorhöbe, die den Lebensgang vollendeter betrachten, um sich in ihnen wiederzuerkennen und an ihnen sich selbst weiter zu bilden; auch keine solche Biographie eines hervorragenden Professors und Theologen, welche als ein Stück Kirchen- und Culturgeschichte uns Nichtwürttembergern die Strömungen und Mächte ausreichend anschaulich wiederspiegelte, die in seinem engeren Vaterlande die Gestalt der Dinge bestimmen; endlich auch keine solche Charakteristik des alttestamentlichen Forschers und Schriftstellers, welche durch genaue Abmessung des von ihm Geleisteten einerseits an dem vor ihm erreichten Stande, anderseits an dem Ideale der betreffenden Wissenschaft diese selbst erheblich förderte, sondern ein Denkmal dankbarer Erinnerung, wie es einem eben Gestorbenen durch die Hand eines kundigen und redegewandten Mannes im Kreise seiner Freunde und Bekannten zu gemeinsamer Betrachtung errichtet werden konnte. Dem Anlasse und der ersten Veröffentlichungsweise entspricht es, daß der Verfasser vor allem den seinem ersten Leserkreise aus eigener Anschauung bekannten vieljährigen Seminarephorus und Professor in Tübingen im Auge hat, der nun geschieden ist. Von ihm will er ein Bild zeichnen, wie es seine Pietät für das dem Wesen des Mannes entsprechendste hält und die fernere Erinnerung der Mitschüler bestimmen soll. Demgemäß nimmt der Abschnitt über die letzte Wirksamkeit Oehlers in Tübingen den größten Raum in Anspruch und breitet sich die Schilderung hier über alles aus, was zum Bilde eines Mannes gehört. Die vorhergehenden Abschnitte über die Jugend, die verschiedenen amtlichen Stellungen in Basel

und in Württemberg, sowie in Breslau, sind nur eine Ergänzung, vermöge deren der der Acten kundige Verfasser, soweit deren Natur es gestattete, veranschaulicht, welche Erlebnisse und Thätigkeiten der Ephorus und Professor hinter sich hatte, als er dieses sein Doppelamt antrat, in dessen Verwaltung der Verfasser und seine nächsten Leser ihn kennen gelernt haben. Die Beschreibungen sind hier viel weniger gleichmäßig und umfassend, wie es das Wesen der zu Gebote stehenden Mittel bedingte. Am reichhaltigsten sind die auf Oehlers Briefe und literarische Arbeiten, sowie auf Berichte seiner Freunde und Collegen gegründeten Mittheilungen über die Breslauer Zeit; hier am ersten kann man ein Stück Kirchen- und Culturgeschichte wiedererkennen. Die Parteiverhältnisse an der Universität, der Gegensatz von Confession und Union, die Choleraepidemie, die Unruhen des Jahres 1848, der Gegensatz des preußischen Royalismus und der Demagogie u. a. m. geben hier dem Leben Oehlers einen großartigen Hintergrund, sie stellen ihm Aufgaben, mit denen er zusehends wächst, sie helfen ihm in der Abstreifung des kirchlichen wie politischen Particularismus, in der Klärung seines Patriotismus, in der Stärkung seines lutherisch-kirchlichen Bewußtseins. Und mir wenigstens ist es erquicklich gewesen, zu verfolgen, wie freudig und wacker und mit welchem Erfolge er sich auf dem fremden Boden eingearbeitet hat, ja um der inneren Befriedigung willen, welche je mehr und mehr aus seinen Briefen von dort hervorleuchtet, möchte man, wenn es nicht sonst thöricht wäre, wünschen, daß der in Breslau begonnene Lauf nicht sobald durch seine Rückberufung abgebrochen wäre.

Da das vorliegende Buch aus einer Reihe von Artikeln einer Wochenschrift erwachsen ist, welche naturgemäß abgeschlossene Ausschnitte aus dem Ganzen darstellen sollten, so erklärt sich auch, was bei einer geradefortlaufenden Erzählung befremdlich erscheinen würde, daß der Verfasser öfters ohne Rücksicht auf die Zeit die Beziehungen zwischen Oehler und einem bestimmten Kreise erschöpfend zusammenstellt. So wird S. 34 beim Abschiede von Basel im April 1837 nicht bloß erwähnt, daß trotz öfteren Verlangens Oehler erst im September 1866 wieder dorthin gekommen sei, sondern es wird auch aus der „Chronik des Heidenboten“ vom

selben Jahre ein Bericht über Oehlers Besuch und über dessen Ansprache an die Missionszöglinge mitgetheilt. Bisweilen kann dieses den unachtsamen Leser etwas verwirren, wie z. B., wenn in dem Abschnitte über Basel, nach einem Briefe vom December 1835 an Gundert und nach der Erwähnung der Befreundung mit Mögling in demselben Jahre, S. 32 f. sofort ein Brief folgt vom April 1838, der am Schlusse durch die Worte „hier in Tübingen" verräth, daß der Baseler Missionslehrer inzwischen academischer Docent in Tübingen geworden ist, dann wieder eine Bemerkung, daß Oehler im Jahre 1839 überlegt habe, ob er nicht nach Ostindien gehen müsse, dann, daß er als Tübinger Repetent nur selten, aber doch am Ende der dreißiger Jahre Muße zur Abfassung von Missionsartikeln gefunden, immer aber die Missionsliteratur fleißig gelesen habe. Da glaubt man mit Oehler in Tübingen zu sein; aber die folgenden Worte „kaum war 1835 das und das Buch über Schwartz erschienen, so schrieb er schon, daß er's verschlungen habe", führen uns über ein Jahr vor den Abschied von Basel zurück, der dann auch sofort (S. 34) berichtet wird. Auf der anderen Seite ist zerrissen und zu verschiedenen Zwecken verwerthet, was doch zusammengehört. So werden aus Recensionen Oehlers, die er in Breslau verfaßt, einige Sätze angeführt, welche für seine wissenschaftliche Thätigkeit dort Zeugnis ablegen; lange nachher aber werden bei der Beschreibung seiner Tübinger Wirksamkeit aus eben denselben alten Recensionen andere Sätze angeführt, welche Oehlers Stellung zu den Fragen und Aufgaben seiner Wissenschaft überhaupt charakterisiren sollen (vgl. z. B. S. 214, 15—18 mit S. 139—142). Man sollte denken, entweder repräsentiren die vom Verfasser gemachten Abschnitte Stufen der Entwicklung, dann können die Zeugnisse für die eine nicht ohne weiteres auch als solche für eine andere benützt werden; oder es soll überhaupt ein einheitliches Bild von der wissenschaftlichen Position Oehlers gegeben werden, dann mußte nicht, was er in Breslau an Hävernick und Drechsler gelobt, nach Breslau, und was er eben dort an ihnen getadelt, nach Tübingen verlegt werden. An solchen Erscheinungen tritt einestheils die Sparsamkeit des urkundlichen Materials zu Tage, mit dem der Verfasser zu schalten hatte; an-

derseits der Ursprung seines Buches aus zerstreuten Artikeln, die zunächst für sich und nicht für das Ganze ausgearbeitet waren. Dagegen ist diese Weise des Verfassers kaum schuld an der Verwirrung, welche uns begegnet, wenn wir S. 121 mit einem „schon am 18. April 1849“ eine Aeußerung Oehlers eingeführt finden, aus welcher das Herrannahen des politischen Ungewitters von 1848 erkannt werden könne. Es ist dies wahrscheinlich keine Folge einer Verwechslung mit dem Briefe vom 16. April 1849 (S. 114), sondern bloß ein Druckfehler für 1847, und der Brief an Betulius, dem sie entnommen ist, derselbe, welcher S. 128 als am 18. April 1847 geschrieben bezeichnet und S. 101 ohne Angabe des Adressaten angeführt wird. Aber der Verfasser hätte gut gethan, gegen die Folgen solcher Druckfehler sich durch eine Bemerkung über die Identität derjenigen Briefe zu sichern, welche er an verschiedenen Stellen benützte. Nun muß man annehmen, wenn es S. 130 heißt: „in einem Briefe an Betulius vom 8. April 1847“, es sei dieses ein ganz anderer. Und doch spricht alles dafür, daß wir auch hier den oben auf den 18. April gesetzten Brief vor uns haben. Dann aber ist man ohne jeden Anhalt für eine sichere Entscheidung darüber, ob der 8. oder der 18. April ein Druckfehler sei. Andere Versehen berichtigen sich von selbst, sogar das seltsamste, daß (S. 166) Friedrich v. Raumer plötzlich den Namen seines berühmten Collegen Ranke annimmt.

Zum Schlusse wiederhole ich noch einmal meine Anerkennung des rührigen Sammlerfleißes, des Geschickes in der Composition und der oft geschmückten, fließenden Rede, welche der Verfasser durchweg bekundet; nur selten nimmt man an einem Ausdrucke Anstoß, wie wenn (S. 111) Huschke der einheitliche Mittelpunkt der separirten Gemeinden genannt wird. Ein Mittelpunkt ist entweder einheitlich oder er ist kein Mittelpunkt. Gleiche Anerkennung verdient die Wärme des Herzens und die innige Pietät, mit welcher die Persönlichkeit Oehlers gezeichnet ist, obwol dadurch bisweilen Prädicate zusammengeführt werden, welche für einen Fernstehenden, auch wenn man die Räthselhaftigkeit des menschlichen Wesens in Anschlag bringt, nicht immer zu einheitlicher Anschauung zusammengehen wollen. So ist Oehler S. 191 von einer „gewissen Steif-

der und Weitschweifigkeit“, S. 19[illegible] von „außerordentlicher [illegible] und Gemeinplätze“, den Stil „geistlos“, und S. 248 gleicht er sie der Unterhaltung „in einer lebendigen Art einer frisch [illegible] [illegible] Quelle“; S. [illegible] [illegible] ist er „[illegible] gebunden an gewisse [illegible] Wendungen und Formeln“ und der „aller Kirchensprache [illegible], nicht trocken und einförmig“. Indessen ist es schwer das flüssige Element der mündlichen Mittheilungsweise eines Menschen so in Worten zu fixiren, daß Fremde eine deutliche Anschauung davon gewinnen; und so mag jedes der angeführten Prädicate seine Wahrheit haben. Dagegen hat der Verfasser entweder andere Begriffe als ich, oder er versucht Gegensätze besser zusammenzuhalten, wenn er S. 220 sagt, Oehler habe der realistischen Auffassung der heiligen Schrift nichts vergeben und sich doch von ihren Abenteuerlichkeiten und namentlich von allegorischen Spielereien frei erhalten wollen. Soll das erstere geschehen, so muß man auch die Abenteuerlichkeiten, die dem Realismus eigen sind, mit in den Kauf nehmen. Dagegen wird man sich vor den ihm Fremden hüten und hat Oehler sich vor Abenteuerlichkeiten gehütet, so sind es nicht die der realistischen Auffassung gewesen, sondern die von Männern, welche die realistische Auffassung auch wollten, aber trotz derselben durch andere Impulse geleitet, Abenteuerlichkeiten mit erzeugten. Führt aber die realistische Auffassung streng durchgesetzt selbst zu Abenteuerlichkeiten, dann nimmt der sich ihrer Erwehrende schon eine kritische Position ein, welche es ihm unmöglich macht, der realistischen Auffassung nichts zu vergeben. Und wenn es dann gar scheint, als seien allegorische Spielereien die schlimmste Art dieser Abenteuerlichkeiten der realistischen Auffassung, so muß ich annehmen, daß der Verfasser sich nachläßig ausgedrückt und vielmehr die allegorischen Spielereien als einen neuen Gegensatz gedacht hat, als Erzeugnisse spiritualistischer Auffassung, die Oehlern noch mehr verhaßt gewesen seien. Ich wenigstens habe nie gehört, daß man allegorische Spielereien als Merkmal einer realistischen, sondern immer nur, daß man sie als das einer spiritualistischen Schriftdeutung ansehe.

Dr. Klostermann.

2.

Die Versöhnungslehre auf Grund des christlichen Bewußtseins. Dargestellt von **Christian Kreibig,** Pfarrer in Zehden. Berlin, Wiegandt & Grieben, 1878. XXVII & 423 S.

Es war zu erwarten, daß die durch Ritschls großes Werk über Rechtfertigung und Versöhnung gegebene Anregung für die deutsche Theologie die Veranlassung zu gründlicher Auseinandersetzung mit denselben bieten werde. Das Werk war indes zu umfangreich angelegt, als daß mit directer Polemik viel auszurichten gewesen wäre. So hat sich denn der Eindruck, den das Werk machte, in der theologischen Literatur bis jetzt verhältnismäßig noch nicht sehr lebendig zu erkennen gegeben, da offenbar die Häupter der theologischen Richtungen die Gelegenheit abwarten, die ihnen zur Auseinandersetzung die Abfassung oder neue Herausgabe eigener größerer dogmatischen Productionen bietet. Indes hat der Verfasser des obigen Buches es versucht, auch ohne den Schutz eines bereits bekannten literarischen Namens gegen die in dem Rischl'schen Buch liegende Herausforderung der bisher geltenden Kirchenlehre einen Gang zu wagen. Als ein leichtgeschürzter David freilich tritt unser Buch dem schwergewaffneten Ritschl'schen entgegen. Das Schwert eingehender Exegese, den langen Spieß dogmengeschichtlicher Erörterungen hat der Verfasser zu handhaben abgelehnt, obgleich er uns wenigstens Proben davon gibt, daß er auch mit diesen Waffen umzugehen schon sich geübt hat. In dieser leichten Rüstung liegt nun freilich auch wieder ein Vorzug. Die Bewegungen sind klarer — das Ziel wird unmittelbarer in's Auge gefaßt. Man weiß, woran man bei ihm ist. Es werden keine Gedankengänge vorgeführt, bei denen der Leser sich erst fragen müßte: wozu das? in welchem Zusammenhang steht das mit der Gesamttendenz? Man bekommt nicht viel neue, überraschende Gesichtspunkte — aber man hat auch nicht die oft etwas

undankbare Mühe, welche so manche Producte der modernen Theologie bereiten — die Mühe, wenn man nach kritischer Vernichtung aller nur erdenkbaren Ansichten nun auf des Verfassers eigene neue Aufschlüsse gespannt harrt, aus orakelhaften Aussprüchen als Kern schließlich doch wieder eine von den kritisch vernichtenden Ansichten herauszuschälen. Das Buch ist von dem Haschen nach originellen, neuen Resultaten frei, sondern ist mehr darauf bedacht, alte Positionen durch Sichtung und richtige Zusammenstellung des Beweismaterials zu verteidigen. Ob nun freilich die Schleudersteine, welche der Verfasser aus der Hirtentasche seines christlichen Bewußtseins hervorholt, auch die Wirkung thun, die einst dem David gegönnt war, das möchte noch gefragt werden. Jedenfalls — das dürfen wir zum voraus sagen — wäre zu entscheidend siegreicher Verteidigung der traditionell kirchlichen Lehre auch die durchgreifendere Handhabung des oben genannten Schwertes nöthig. Wer die Untersuchungen von Diestel und Ritschl über den Begriff der Gerechtigkeit, wer des letzteren Erörterungen über den Zorn Gottes gelesen, möchte zu seiner Beruhigung eine eingehendere biblisch-theologische Verhandlung über diese Gegenstände sehr lebhaft wünschen.

Der Gegner aber, welchem das Buch hauptsächlich entgegentritt, dürfte vielleicht geneigt sein, zum voraus schon jene Tasche zu untersuchen, aus welcher der Verfasser seine Steine nimmt und ihm den Gebrauch dieser Tasche zu verweisen. Das christliche Bewußtsein ist ja allerdings ein zunächst sehr vager Ausdruck, und man muß zuerst fragen, ob denn nicht die Schrift selbst Ausdruck des christlichen Bewußtseins sei — ob es ein christliches Bewußtsein neben der Schrift gebe — oder ob in dem Sinne Schleiermachers oder anderer Theologen, das christliche Bewußtsein gewissermaßen die Begründung für die Schriftwahrheit abgeben soll, soferne eben die Bewährung der Schriftaussagen in der religiösen Erfahrung deren Wahrheit und Offenbarungscharakter verbürge, — eine Auffassung, gegen welche Ritschl in sehr scharfer Weise sich geäußert. Der Verfasser hat sich verhältnismäßig ausführlich über diesen Punkt erklärt. Er geht davon aus, daß, so wenig die christliche Wahrheit aus dem menschlichen Bewußtsein selbst sich

deduciren lasse, doch diese Wahrheit für das Subject da sei, an das natürliche Bewußtsein, an die natürliche Erfahrung wieder anknüpfe. Vielleicht dürfen wir im Sinne des Verfassers sagen, wie auf sittlichem Gebiete die Erlösung nicht eine Neuschöpfung, sondern Wiederherstellung des Gottesebenbildes sei, so sei auch die Offenbarung für das Gebiet des Bewußtseins nicht nur Mittheilung ganz neuer Wahrheiten, sondern auch Wiederherstellung einer ursprünglichen Erkenntnis, deren Trümmer noch in unserem Bewußtsein vorhanden liegen. Näher wird dann auf das Moment des Willens als wesentlichen Factor bei der Bildung des christlichen Bewußtseins aus diesen Trümmern und dem Offenbarungsgehalt hingewiesen, auch betont: daß bei dem christlichen Bewußtsein nicht eben nur an die Erfahrung des Einzelnen, sondern an die Erfahrung der christlichen Gemeinde gedacht werden dürfe und daß die Schrift allerdings auch wieder die Norm für die christliche Erfahrung bieten müsse. So wenig wir nun gemeint sind, diese von dem Verfasser geltend gemachten Grundsätze zu bestreiten, so möchten wir doch darauf hinweisen, daß dieselben wol eine etwas ausführlichere Erörterung, daß namentlich die Frage über das Verhältnis des christlichen Bewußtseins zu dem objectiven Wissen noch eine etwas klarere Untersuchung forderte, um auf unbedingte Zustimmung Anspruch erheben zu dürfen, wobei wir gerne zugeben, daß eine Ausdehnung der erkenntnistheoretischen Erörterungen einen etwas unverhältnismäßigen Raum in Anspruch genommen hätte und daß gerade für das vorliegende Dogma das Gebiet der innerlichen Erfahrung, der Erfahrung von Sünde und Schuld, der Anknüpfungspunkte genug enthält, um das Bedürfnis nach einer Verständigung darüber, wie weit die Heilsthatsachen auch in den Kreis der sonstigen Erfahrung von wirklichen Vorgängen in der objectiven Welt eingreifen, verhältnismäßig zurücktritt.

Den materiellen Inhalt seiner Untersuchung hat nun der Verfasser in drei Hauptabschnitte getheilt. Er redet zuerst von der Nothwendigkeit der Versöhnung, sodann von der Wirklichkeit und endlich von den Folgen derselben. Im ersten Abschnitt wird zu zeigen gesucht, daß die Sünde theils um der Verantwortlichkeit des Menschen willen, theils um der Gerechtigkeit Gottes willen eine

Versöhnung erfordere, welche der Mensch eben um der Macht der Sünde willen nicht zu Stande bringen könne und welche deshalb durch Stellvertretung hergestellt werden müsse. Wenn der Verfasser bei der Erörterung des Wesens der Sünde namentlich die Frage behandelt, ob dieselbe in der Selbstsucht bestehe oder in der Creaturliebe, bzw. welches von beiden Momenten das erste sei, so kann der Unterzeichnete dem Resultate, daß das letztgenannte Moment den Vorrang habe, nicht ganz beistimmen. Die Gefahr, die Sünde mit dem sinnlichen Wesen des Menschen in zu nahen Zusammenhang zu bringen, scheint bei dieser Wesensbestimmung derselben doch nicht ausgeschlossen. Im Katechumenenunterricht pflegt der Unterzeichnete die Sünde zu definiren als das Streben des Menschen, sich selbst in seinem zeitlichen, irdischen Wohlsein zum ausschließlichen Zweck zu machen, und er pflegt das zu erklären mit der Analogie der Planeten, die eine doppelte Bewegung haben um sich selbst und um ihre Sonne. Wenn nun die Planeten sich aus dem Sonnensystem loszureißen und lediglich die Bewegung um sich selbst zu vollziehen vermöchten, so würden sie dasselbe thun, was der Mensch in der Sünde, in dem Abfall von Gott thut. Durch die vorgeschlagene Definition scheint der Einwendung des Verfassers, daß die Bestimmung der Sünde als Selbstsucht schließlich auf eine mystische Versenkung des Ich und Gott, als auf das letzte Ziel der Erlösung führen würde, vorgebeugt zu sein. Eine nähere Begründung seines Vorschlags muß sich der Unterzeichnete freilich hier versagen. Ganz einverstanden ist der letztere damit, daß der Verfasser jede Ableitung der Sünde aus einem anderen Princip als aus der menschlichen Freiheit abweist und ebenso den Satz: peccatum corrumpit naturam allen Ernstes betont. Aber verkannt darf wol nicht werden, daß die Positionen des Verfassers und der kirchlichen Lehre auf beiden Punkten Schwierigkeiten darbieten, die man nie genügend lösen wird, an denen man nur zeigen kann, daß sie nicht größer sind als die, welche jede andere Theorie über die Entstehung der Sünde auch drücken, abgesehen von dem Widerspruch, den die Thatsache des Schuldgefühls gegen jede andere Ableitung einlegt. Bei der principiellen Wichtigkeit dieser Punkte für die ganze Lehre von der

Versöhnung, auf welche Unterzeichneter schon bei Besprechung des Ritschl'schen Werkes in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1876, S. 317 ff., hingewiesen, hätte sich eine eingehendere Behandlung wol rechtfertigen lassen; andernfalls wäre es vielleicht angemessener gewesen, wenn alle die Punkte, die nicht ganz unmittelbar zum Dogma von der Versöhnung selbst gehörten, mehr in der Form von Lehnsätzen wären behandelt worden. Diese Bemerkung gilt auch den weiteren Erörterungen über die Fortpflanzung der Sünde und die Schuld der Erbsünde. Materiell ganz einverstanden, hätten wir gewünscht, daß der Verfasser, wenn er sich nicht eigentlich nur auf Resultate beschränken wollte, die Zusammengehörigkeit des Traducianismus und Creatianismus etwas schärfer hervorgehoben und die Zurechnung der Erbsünde etwa mit Zuhülfenahme der Analogie der Uebernahme der an einem Erbe haftenden Schulden etwas eingehender noch entwickelt hätte. Das Verhältnis von Trieb und Wille wäre noch klarer zu machen, der Satz, inwiefern der Mensch überhaupt seine eigene That ist, inwiefern ihm auch ein Analogon göttlicher Aseität verliehen ist, wäre wol genauer zu entwickeln gewesen. Es hätte sich überhaupt vielleicht die Voranstellung der Lehre von Gott empfohlen, da namentlich auch das zweite Kapitel von der Schuld doch die Resultate einer Untersuchung über das Wesen Gottes voraussetzt. Der Verfasser müßte dann freilich seine Waffen noch aus einem anderen Behälter als dem christlichen Bewußtsein herholen, aber es rächt sich hier einigermaßen die oben gerügte Unterlassungssünde, daß der Zusammenhang zwischen dem christlichen Bewußtsein und dem Weltwissen nicht sattsam entwickelt ist. Der Unterzeichnete hat schon bei Besprechung des Ritschl'schen Werkes darauf hingewiesen, daß wol durch eine principielle Erörterung des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen festgestellt werden müsse, daß dasselbe nicht nur religiöser, sondern auch sittlicher, bzw. rechtlicher Natur sei — und nur unter dieser Voraussetzung dürften auch des Verfassers Erörterungen über die Schuld als Strafverhaftung, über das Uebel als Strafe stringenten Charakter bekommen, wenn wir auch zugeben, daß das Schuldbewußtsein selbst diejenige sichere, unbestreitbare Thatsache ist, an welcher

sich jede Gotteslehre erproben muß. Der Verfasser sieht in der Strafe der Sünde einen absoluten, d. h. also im göttlichen Wesen begründeten Selbstzweck. Die Sünde heischt Vergeltung, abgesehen von anderen und weiteren Zwecken, welche dadurch erreicht werden könnten. Was ist nun aber diese Eigenschaft in Gott, welche die Vergeltung fordert? Unsere Schrift nennt zunächst die Gerechtigkeit und stellt daneben den Zorn Gottes, indem sie mit Recht aus dem Wesen der Persönlichkeit auch dessen Afficirbarkeit durch die menschliche Sünde folgert. Es fragt sich indes doch, ob nicht der Zorn und die Gerechtigkeit in eine innigere Verbindung zu bringen sind und ob der Versuch, in der Liebe auch die Wurzel des Zornes zu suchen, so verwerflich ist, wie der Verfasser meint. Er selbst weist nach, daß die Liebe eine heilige sein müsse. „Soll“, sagt er S. 159 ganz richtig, „die Creatur in der Gemeinschaft Gottes seiner Seligkeitsfülle theilhaftig werden, so wird dies nur geschehen können, indem er in seinem Verhältnis zu ihr sowol selbst seine absolute Heiligkeit behauptet, als auch dieselbe von der Creatur verlangt.“ Aber ist damit nicht eben schon der Zorn als Consequenz der Liebe gesetzt? Gerade weil Gott die Menschen an sich zieht, in seine Gemeinschaft zu bringen strebt, darum stößt er die Sünder zurück. Wären die Menschen Gott gleichgültig, so wäre auch die Zornesbewegung gegen sie nicht zu erklären. Und weil die Liebe so zu sagen im Zorn ist, darum läßt sie es nicht dabei bewenden, daß der Sünder nur die Lebensvernichtung anführt beim Nahen zu ihm — darum sucht Gott vielmehr in positiven Strafen die Sünde zu überwinden, so daß auch die Gerechtigkeit doch im Dienste der Liebe steht. Das gibt der Verfasser ja eigentlich auch zu, wenn er sagt: „Um ihrer selbst willen schlägt die Liebe in ihr Gegentheil um und die Strafgerechtigkeit streitet nicht mit ihr, sondern ergibt sich als ihre Consequenz“ (S. 160). Dem Verfasser war es wol nur darum zu thun, eine lediglich phänomenologische Auffassung vom Wesen des göttlichen Zornes zu bekämpfen, allein die Ueberordnung der Liebe über die anderen Eigenschaften schließt die Realität des Zornes und der Gerechtigkeit nicht aus, wie der Verfasser selbst ja zugeben muß, daß gleichzeitig mit dem Zorn wider die Welt auch die Liebe vorhanden sein muß.

Wenn der Unterzeichnete in seinem Katechumenenunterricht auf die Frage: „Warum hat Gott die Sünde nicht ohne Sühne vergeben?“ die Doppelantwort zu geben pflegt: um seinetwillen nicht, weil er sonst sein eigenes Wesen verleugnen müßte, und um unsertwillen nicht, weil wir sonst a) den Widerspruch der Sünde mit unserer Seligkeit nicht verstehen, b) keinen Rechtsanspruch an die Vergeltung gewinnen würden, so lautet die Antwort des Verfassers ungefähr ebenso, nur daß er die Frage nicht so bündig, wie wir gewünscht, gestellt hat. Nun kommt freilich die Hauptschwierigkeit, die Frage, wie durch Stellvertretung die Sühne geleistet werden konnte. Gewiß dürfte unter allen Versuchen die Stellvertretung mit unseren sittlichen Begriffen in Einklang zu bringen und dieselbe auch mit einer biblischen Idee zu begründen, der vom Verfasser gemachte immer noch der hoffnungsreichste sein. Verfasser begründet die Stellvertretung mit dem Gedanken der gliedlichen Gemeinschaft des organischen Zusammenhangs der Menschheit mit ihrem Haupte, wobei er mit Recht darauf hinweist, daß dieser organische Zusammenhang, um wirksam zu werden, nicht nur ein thatsächlicher sein, sondern auch in hingebender Liebe, wie in aufnehmendem Glauben ethisch realisirt werden muß. Daß indes schließlich das Dogma einen mystischen, nicht weiter aufzuklärenden Rest übrig läßt, wird auch vom Verfasser nicht geleugnet (vgl. S. 170). Die Art der Sühne betreffend, hält Verfasser entschieden an der Straffatisfaction fest, im Gegensatz zu Anselm und modernen Theorien, welche die obedientia activa zur Erklärung herbeizuziehen suchen. Die letztere kommt ihm wesentlich nur als Voraussetzung in Betracht, soferne es im Begriffe der Stellvertretung liege, daß der Vertreter unschuldig und freiwillig leide, denn nur so könne sich die Strafgerechtigkeit Gottes an ihm erschöpfen, da andernfalls jedes Gericht nur neuen Widerspruch und Widerstand seitens des Sünders erzeuge.

Der zweite Theil der Schrift verhält sich zum ersten gewissermaßen wie die Idee zur Ausführung. Beruht der Gedanke der Stellvertretung auf der Idee gliedlicher Verbindung des Leibes mit seinem Haupte, so muß nun zunächst gefragt werden, in welchem Sinne Christus das Haupt sei. Der Verfasser behauptet in kurzer

Polemik gegen J. Müller einmal, daß Christus nicht nur zu seiner Kirche, sondern auch zu der ganzen Menschheit in einem realen Verhältnisse stehe, und zwar theils als Logos, durch den alle Dinge geschaffen worden, theils vermöge seiner Menschwerdung, seiner thatsächlichen Verbindung mit der Menschheit, und er bezieht auch den Namen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wesentlich auf dies Verhältnis, in welchem er als Haupt, als κύριος zu der von ihm beherrschten Menschheit steht. Wir glauben nun zwar, daß es nicht richtig ist, wenn der Gedanke eines Idealmenschen, der immerhin noch von dem eines Centralindividuums zu unterscheiden sein dürfte, als unbiblisch verworfen wird, denn auf was anderes führt am Ende der Logosbegriff selbst, als darauf, daß er das Prototyp der Menschheit gewesen ist und die Idee des δεύτερος Ἀδάμ wird doch auch kaum eine wesentlich andere Erklärung zulassen; aber mit dieser Modification wird wol allerdings die Realität eines Verhältnisses auch der nicht erlösten Menschheit zu Christo sich behaupten lassen. Die tertullianische anima naturaliter christiana erhält auf diese Weise ihre physische Begründung (s. S. 205). Die Art der Menschwerdung selbst, die Frage, ob die Persönlichkeit wesentlich dem λόγος oder der Menschheit zukomme und wie eine unpersönliche Menschheit darstellbar zu machen sei, fällt naturgemäß nicht in die Aufgabe des Verfassers. Der Nachweis, daß die versöhnende Thätigkeit des Herrn nur unter Voraussetzung seiner Gottmenschheit denkbar sei, dürfte deshalb über die nähere Vorstellung, die wir uns von dieser Gottmenschheit machen, nichts präjudiciren.

Für die Versöhnung kommt es nun aber wesentlich auf die Art an, wie der Herr seinen Zusammenhang mit der Menschheit thatsächlich im Leiden realisirte. Der Unterzeichnete freut sich, auf diesem Punkte wieder der Ausführung eines Gedankens zu begegnen, welchen er in seinem Katechumenenunterricht in dem Satze auszudrücken pflegt: Das Leiden des Herrn war wesentlich sein vollkommenes Mitleiden. Im Blick auf die leidende Menschheit war er immer der Leider ohnegleichen, sagt Kreibig (S. 211). Beruht Christi persönliches Leiden wesentlich auf seiner erlösenden Thätigkeit; ist es nur die Consequenz seines Widerstandes gegen die Weltsünde,

welche letztere sich dem vollkommen Heiligen gegenüber zur höchsten Energie steigert; ist Christus in diesem Stück nur der Vollender in der Reihe der Gerechten, gegen welche von altersher der Kampf der Welt gerichtet war: so bekam dagegen eben durch dieses Mitleiden des Herrn sein eigenes Leiden noch einen specifischen Zug. Denn nur dadurch erklärt sich, wie der Herr auch in dem äußeren Leiden das Schwerste des Leidens, das Schuldgefühl, schmecken, wie er insbesondere im Leiden die für ihn, als den Sohn, in ganz specifischem Maße empfindliche Losreißung vom Vater, die im Tode geschehen ist, fühlen konnte. Von diesem Gesichtspunkte aus können wir uns im wesentlichen auch mit der Erklärung einverstanden finden, welche der Verfasser dem Kampf in Gethsemane und dem Gott-verlassen-sein am Kreuze angedeihen läßt. Wenn diese beiden Vorkommnisse nur unter solchen Voraussetzungen eine angemessene psychologische Erklärung finden, so läßt sich wol auch nur von hier aus einigermaßen verstehen, wie das Leiden Christi, obwol seiner äußeren Gestalt nach durchaus in der Analogie mit anderem menschlichem Leiden verlaufend — ein Leiden schlechthin, ein Gericht war, dem an Ernst kein anderes gleichkam, so daß die Intensität desselben nicht nur nach dem metaphysischen Werth der Person ermessen werden muß, sondern gewissermaßen in der psychologischen Vermittlung zwischen dem objectivem Werth der Person und der objectiven Gestalt der Leiden ihre Erklärung findet. Zu vermissen dürfte dagegen bei dem Verfasser eine bestimmtere Bezugnahme auf die Auferstehung des Herrn sein, die doch eigentlich die Lösung des Räthsels seines Leidens insofern ist, als durch sie erst bestimmt constatirt wird, daß ein Zusammenhang zwischen Leiden und persönlicher Schuld bei ihm in absoluter Weise nicht vorhanden ist, und daß, wenn doch nach göttlicher Weltordnung ein Zusammenhang zwischen Schuld und Leiden überall muß vorausgesetzt werden, hier nur von einer Gesamtschuld die Rede sein kann. Nur diese Annahme dürfte auch im Stande sein, die Frage nach der Aequivalenz des Leidens Christi mit der Sünde der Menschheit, die der Verfasser nicht ohne Grund zwar abweisen will, als zu mechanisch, die aber, wenn ein Rechtsverhältnis festgehalten werden soll, doch nicht schlechterdings zu umgehen sein

dürfte, einigermaßen genügend sich erledigen. Es ist eben der specifische Charakter des Leidens, durch welchen dasselbe den Herrn, der es erträgt, zur Vertretung der Vielen in Stand setzt.

Wenn so die reale Betheiligung Christi an dem menschlichen Leiden durch seine ideale Versenkung in die menschliche Sünde und Schuld ihr volle Schärfung empfängt, so ist es umgekehrt die obedientia activa Christi, in welche der Sünder sich im Glauben zu versenken hat und welche dem Bewußtsein der Sündenvergebung das volle Gewicht der Gottwohlgefälligkeit verleiht. Daß der Verfasser hiebei den Gedanken einer obedientia, die lediglich stellvertretende Bedeutung hätte und gewissermaßen als ein dringliches Verdienst von der Person des Erlösers könnte abgelöst werden, abweist und ebenso den Gedanken des Verdienstes Christi als einer von seiner Person gelösten Sache verwirft, dürfte wol Billigung verdienen. Wenn Referent bei seiner Erörterung der Versöhnungslehre die drei Fragen aufzustellen pflegt: 1) warum ist ohne Versöhnung keine Sündenvergebung möglich? 2) inwiefern konnte Christus unsere Sünde tragen und wie hat er sie getragen? 3) endlich wie konnte die göttliche Gerechtigkeit mit der von Christo geleisteten Sühne sich zufrieden geben? so hat der Verfasser durch den zuletzt skizzirten Abschnitt auch diese dritte Frage erledigt, und derselbe wendet sich nun zu einer Betrachtung der centralen Bedeutung, welche die Versöhnung und Rechtfertigung für das Heilsleben hat, und schließt hieran eine directe Polemik gegen die Ritschl'sche Auffassung, von der er nachzuweisen sich bemüht, daß sie den Begriff der Sündenvergebung überhaupt aufhebe, dem Werke Christi seine centrale Bedeutung nehme und insbesondere die Bedeutung, welche dem Leiden Christi in der Schrift beigelegt werde, durchaus unerklärlich mache. Referent hätte auf diesem Punkte vor allem eine etwas eingehendere positive Ausführung gewünscht, welche Gelegenheit geboten hätte, auch die Verdienste Ritschls in's Licht zu stellen. Ebenso wäre hier vielleicht die subjective Bedingung der Rechtfertigung näher zu erörtern gewesen, um jeden Schein einer bloß äußerlichen imputatio zu meiden und gewissermaßen zu der Aneignung unserer Sünde und unseres Todes durch

Christum das Pendant zu bieten in der Aneignung seines Heils durch den Glauben. Was die Polemik gegen Ritschl betrifft, so ist dieselbe im wesentlichen nur eine nähere Ausführung von Bedenken, welche der Unterzeichnete bei Besprechung des Ritschl'schen Buchs in allerdings bescheidener Form in dieser Zeitschrift vorbrachte (s. Jahrg. 1876, S. 341 ff. 355. 356. 358. 362). Insbesondere aber hat er seine Zustimmung zu dem, was Kreibig über die Unveränderlichkeit Gottes bemerkt, indirect nicht nur in genannter Recension, sondern auch an anderen Orten ausgesprochen. Was A. Krauß gegen den Verfasser in der Schürer'schen „Literaturzeitung" bemerkt hat, muß als durchaus unzutreffend erklärt werden. Krauß stellt die Sache so dar, als ob Kreibig von der Liebe Gottes als letzter Quelle der Versöhnung absehen würde. Nur unter dieser Voraussetzung etwa hätte die Bemerkung Sinn, daß Christus mächtiger wäre als Gott, wenn er ihn zur Versöhnung vermocht hätte. Wir selbst haben oben desiderirt, daß Kreibig auf die exegetische Argumentation Ritschls nicht näher eingegangen ist; aber das dürfte außer Zweifel sein, daß der Begriff der Sündenvergebung selbst, man mag nun den Zorn Gottes vorstellen wie man will, mit einem abstracten Verhältnis Gottes zur Welt im Ritschl'schen Sinne unverträglich ist, und wenn wir über die paulinische Prädestinationslehre mit Krauß auch nicht rechten wollten, so hat Paulus doch sicherlich diese Consequenz nicht gezogen, wie sie der moderne Rationalismus zieht, sondern man wird ein Recht haben, von einer allgemein biblischen Lehre zu reden, welche ein lebendiges Wechselverhältnis zwischen Gott und Menschen voraussetzt.

Der Verfasser vorliegender Schrift hat es vorgezogen, die hier berührten Fragen in der Form von Antilogien des christlichen Bewußtseins gewissermaßen anhangsweise zu behandeln. In der ersten stellt er eben die beiden Sätze, welche Krauß als unausgleichbaren Gegensatz behandelt, um den einen mit dem anderen zu widerlegen: die Sätze, daß die Versöhnung That göttlicher Liebe und die Liebe Product der Versöhnung sei, neben einander, um die Antilogie mit dem Satze zu lösen, daß die versöhnende Liebe Gottes durch die That der Versöhnung sich zur versöhnten vermittle,

daß die Liebe Gottes aus einer gehemmten eine unbedingte werde. Die zweite Antilogie behandelt dann eben die Frage, die unseres Erachtens besser im Anschluß an das, was über die Consequenz der Versöhnung gesagt ist, wenigstens theilweise besprochen gewesen wäre, die Frage, wie die principielle Veränderung des Verhältnisses Gottes zur Sünderwelt sich mit der Abhängigkeit der Rechtfertigung des Einzelnen vom Glauben vertrage. Es kommen hier die wichtigen Punkte: Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft, Begriff des Glaubens, Universalismus und Particularismus, Prädestination und Freiheit zur Sprache. In der Hauptsache dürften sich die Versuche des Verfassers, eine Lösung zu finden, zustimmender Beachtung empfehlen — namentlich was der Verfasser über die Freiheit sagt im Verhältnis zum göttlichen Rathschluß. Der Unterzeichnete hat schon anderwärts seine Ueberzeugung ausgesprochen, daß der Pantheismus nur von einer runden Anerkennung der relativen menschlichen Aseität aus bekämpft werden kann, und er hätte nur noch eine vollere Hervorhebung dieser principiellen Bedeutung der Frage von Kreibig gewünscht. Dagegen dürfte doch wol das Wesen des Glaubens ohne näheres Eingehen auf die Buße als seine Wurzel nicht zum Abschluß zu bringen sein. Die Schwierigkeiten, die von hier aus auf psychologischer Seite der menschlichen Freiheit erwachsen, und welche die Concordienformel bekanntlich nur mit einem Gewaltstreich löst, ähnlich dem, den das Chalcedonense für das christologische Problem verwendet, wären dann noch mehr in's Licht getreten und es hätte sich die Bezugnahme auf das analoge Verhältnis von Persönlichkeit und Individuum bei der Erbsünde nahegelegt. Ob die Lösung der Schwierigkeit der göttlichen Prädestination ex praevisa fide genügt, möchte Referent bezweifeln. Ohne eine gründlichere Erörterung des Verhältnisses Gottes zur Zeit werden wir hier nie zum Ziele kommen. Sehr einleuchtend, aber auch sehr naheliegend ist die Lösung der dritten Antilogie, daß der Sünder infolge der Versöhnung ein jus quaesitum an das göttliche Wohlgefallen haben und die Vergebung doch Gnade sein soll. Für wen das eine Enantiophanie ist, der vergißt eben, daß ja die ganze Versöhnung göttliche Gnadenanstalt ist. Etwas größere Schwierigkeit dürfte

unter Annahme, daß die menschlichen Uebel positive Sündenstrafen sind, die vierte Antilogie bilden, welche die Gründe der Fortdauer des Leidens für die Gerechtfertigten behandelt. Der Verfasser sucht sie zu lösen durch den Hinweis darauf, daß diese Uebel auch analytisch mit der Sünde verknüpft seien, daher erst mit der thatsächlichen Vollendung der Heiligung in Wegfall kommen können und daß bei dem Schwanken des Glaubenslebens auch zu positiven Strafen noch Grund vorhanden sei, sofern der Kleinglaube sich gewissermaßen aus dem Kreis der Erlösten zeitweise herausstelle. Ob nicht vielleicht die Einführung des Begriffs der Hoffnung auch hier zur Lösung einen weiteren Beitrag bieten könnte, dürfte wol gefragt werden.

Wenn in der Ritschl'schen Theologie doch wol eine der größten Schwächen der Mangel des Nachweises über den Zusammenhang der religiösen und sittlichen Seite des Heilslebens ist — da Ritschl es schließlich eigentlich nur zu einem Parallelismus beider Seiten bringt —, so verdient dagegen der letzte Abschnitt Kreibigs, in welchem er diesen Zusammenhang nachzuweisen sich bestrebt, volle Anerkennung. Namentlich die ethische Bedeutung des Schuldbewußtseins ist sehr richtig dargestellt. Wir enthalten uns billig, auch hier einzelne Ausstellungen hervorzuheben. In der Schlußbetrachtung, sofern sie die Discrepanz der modernen rationalistischen Lehre von der Versöhnung mit der biblischen hervorhebt und die kirchliche Impotenz dieser Richtung schildert, einverstanden, insbesondere aber auch die relative Unterscheidung Ritschls von dem übrigen Rationalismus billigend, können wir schließen mit dem Wunsche, daß die tüchtige Arbeit des Verfassers die verdiente Beachtung bei Freund und Feind finden möge.

Stuttgart. Diak. H. Schmidt.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1878.

Die Directoren haben in ihrer Herbstversammlung am 9. September 1878 und folgenden Tagen sieben vor dem 15. December 1877 eingegangene Abhandlungen ihrem Urtheil unterzogen.

Davon dienten drei zur Lösung der Preisaufgabe:

Mit Hinsicht auf die verschiedenen Einflüsse, welchen das heranwachsende Geschlecht in unseren Tagen ausgesetzt ist, verlangt die Gesellschaft:

Ein wissenschaftlich bearbeitetes und praktisch erläutertes Handbuch zur christlichen Pädagogik.

Die erste Abhandlung, eine deutsche, gezeichnet mit den Worten Cadalso's: La felicidad del cuerpo u. s. w., enthielt einige gute Winke, betreffend den Unterricht der Jugend in den niedern und mittlern Schulen, entsprach aber in keiner einzigen Hinsicht der Anforderung der Preisaufgabe. Der Verfasser schien nicht verstanden zu haben, was „christliche Pädagogik“ bedeutet, und hatte sich selbst keine Rechenschaft gegeben von dem, was eine „wissenschaftliche Bearbeitung“, wie die Gesellschaft verlangte, in sich begriff. Auch den Anlaß zur gestellten Frage, worauf der Anfang aufmerksam macht, hatte er aus der Acht gelassen. Ungeachtet seiner guten Absicht konnte ihm daher keine Krönung zu Theil werden.

Ebenso wenig konnte der Verfasser der zweiten deutschen Abhandlung (Motto: Lasset die Kindlein u. s. w., Mark. 10, 14) Anspruch darauf machen. Seine Schrift war mit Sorgfalt bearbeitet und zeugte von dem Streben, den Gegenstand selbständig zu behandeln. Es fehlte ihr jedoch der wissenschaftliche Charakter, da der Verfasser nicht den geringsten Versuch machte, die kirchlich-orthodoxen Voraussetzungen, wovon er ausgieng, zu rechtfertigen. Ueberdies zeigte sich nicht, daß der Verfasser von seinem Standpunkte aus die „Einflüsse", deren die Frage erwähnt, zu würdigen wußte oder im Stande war, die Jugend mit entscheidenden Gründen gegen dieselben zu waffnen. Seine Abhandlung würde nur in dem Kreise seiner Gesinnungsgenossen Beifall gefunden, aber zugleich auch nichts wesentliches dem, was dort allgemein anerkannt wird, zugefügt haben.

Die dritte Abhandlung, eine französische, mit dem Motto: Le vrai scribe u. s. w. (Matth. 13, 52), konnte nur infolge eines fast unerklärlichen Misverständnisses eingesandt sein. Sie enthielt nämlich kein Handbuch christlicher Pädagogik, sondern eine Anleitung zur rechten Erkenntnis und Werthschätzung des Christentums. Von Krönung konnte daher keine Rede sein. Es kam noch hinzu, daß der Verfasser, ohne etwas anzuführen, was auch nur im entferntesten einem Beweise ähnlich war, die sonderbarsten und abenteuerlichsten Meinungen über den Ursprung des Christentums und über eine Menge anderer Gegenstände aufstellte. Die gesunden Ideen von der gesellschaftlichen Sittenlehre u. s. w., welche sich in den beiden letzten Kapiteln der Abhandlung vorfanden, konnten in dem abweisenden Urtheil keine Aenderung hervorrufen.

Von einer vierten Abhandlung über die nämliche Preisaufgabe wurden vor der gestellten Frist nur die Einleitung und das Inhaltsverzeichnis eingesandt (Motto: *αὕτη τῆς ἀληθείας κτλ.*, Chrysostomus). Sie konnte daher als ganz unvollständig und unvollendet bei der Preisbewerburg gar nicht in Betracht kommen und wurde dann auch später vom Einsender zurückgenommen.

Zur Lösung der Preisaufgabe:

„Welchen Einfluß hat der Islam gehabt und hat er jetzt noch auf das häusliche, sociale und

politische Leben seiner Bekenner? Und was geht hieraus hervor in Hinsicht auf die Pflicht der Christenvölker gegen diese Religion und ihre Anhänger?"

erhielt die Gesellschaft zwei Abhandlungen in der niederländischen Sprache.

Die eine, mit dem Sinnspruch aus Horatius: Fecunda culpae secula nuptias u. s. w., folgte der Frage auf dem Fuße und ließ keinen ihrer Theile ganz unbeantwortet. Sie war mit Ueberzeugung geschrieben und enthielt vieles, womit Directoren einverstanden waren. Aber sowol gegen die Form als auch gegen den Inhalt erhoben sich übrigens schwere Bedenken bei ihnen. Der Stil, die Anordnung vieler Einzelheiten und die zahlreichen Wiederholungen gaben einen ungeübten Verfasser zu erkennen. Es erhellte weiter, nicht nur aus dem Verzeichnis der zu Rathe gezogenen Bücher, sondern auch aus der Abhandlung selbst, daß der Verfasser zu seiner Arbeit sich nicht gehörig vorbereitet hatte. Seine Kenntnis des Islam war oberflächlich und ganz unzulänglich und sein Urtheil über den Einfluß desselben, auch demzufolge, oft einseitig und unbillig. Der zweite Theil, über die Pflicht der Christenvölker gegen den Islam und seine Bekenner, kennzeichnete sich durch Unvollständigkeit und durch Verkennung des wirklichen Zustandes. Das Endurtheil über die Abhandlung konnte daher nicht anders als ungünstig ausfallen.

Etwas höher schätzten die Directoren die andere Abhandlung mit dem Motto: Matth. 9, 37. 38. Der Verfasser hatte sich viele Mühe gegeben, eine ausgebreitete Literatur zu Rathe gezogen und sich überhaupt mit allem, was diesen Gegenstand betraf, gehörig bekannt und vertraut gemacht. Ueberdies zeugte seine Arbeit von warmer Sympathie für das Christentum und von gemüthlichem Eifer für die Sache, die er verteidigte. Dem gegenüber standen jedoch große Mängel. Es gebrach zuerst vieles an der Form. Die Abhandlung war ohne Noth und zuweilen hinderlich weitläufig, der Stil abwechselungsweise platt und schwülstig, die Meinung des Verfassers oft zweifelhaft oder wenigstens nicht klar und deutlich. Zweitens enthielt der ausführliche zweite Theil keine voll-

ständige Nachweisung des Einflusses, welchen der Islam auf das häusliche, sociale und politische Leben seiner Bekenner gehabt hat und jetzt noch hat, wie die Preisaufgabe verlangte, und der dritte Theil behandelte nur einen einzelnen Punkt des zweiten Gliedes der Preisfrage, nämlich die Pflicht der Niederlande gegen die Bekenner des Islam in ihren ostindischen Besitzungen. Endlich fehlte in der ganzen Abhandlung die Ruhe und Unparteilichkeit einer wissenschaftlichen Forschung. Der Verfasser bestritt den Islam, anstatt ihn zu würdigen, und schwächte oft durch Uebertreibung den Eindruck, welchen seine Beweisführung sonst hätte machen können. Dieses alles zusammengenommen, zeigte einen Mangel an Methode, welcher nach dem Urtheil der Directoren durch die lobenswerthen Eigenschaften der Abhandlung nicht ersetzt werden konnte und sie der Krönung verlustig machte.

Die zwei letzten Abhandlungen, in deutscher Sprache verfaßt, bezogen sich auf die in der Frühjahrsversammlung von 1870 gestellte Preisaufgabe, welche also lautete:

„Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung über die altkatholische Bewegung dieser Tage, worin ihr Ursprung und Fortgang dargestellt, ihr Charakter beschrieben, ihr Verhältnis zu verwandten Erscheinungen in der Geschichte der christlichen Kirche in's Licht gestellt und die Aussichten in ihre Zukunft erwogen werden."

Die Directoren beabsichtigen mit dieser Fassung der Frage nicht, den Preisbewerbern in der Eintheilung ihrer Arbeit Fesseln anzulegen, sondern vielmehr sie auf die Hauptpunkte hinzuweisen, welche man von ihnen behandelt zu sehen wünscht.

Die eine mit dem Motto 1 Kor. 3, 11—14, enthielt eine vollständige Antwort auf die gestellte Frage nach der darin angewiesenen Folgereihe. Die Geschichte, der Charakter, die historischen Antecedentien und die muthmaßliche Zukunft der altkatholischen Bewegung wurden sehr genau, ruhig und unparteiisch untersucht und erwogen. Das Ganze wurde für einen sehr wichtigen Beitrag zur kirchlichen Kenntnis und billigen Werthschätzung des Altkatholicismus gehalten. Dem stand aber gegenüber, daß

der Verfasser hie und da, zufolge des von ihm entworfenen Planes, in Wiederholungen gerathen war und überhaupt der Aufforderung zur Gedrängtheit kein Genüge geleistet hatte. Auch fehlte es nicht an Bedenken gegen diese und jene Einzelheit. Directoren glaubten aber das Vertrauen hegen zu dürfen, daß der geschickte Verfasser sich werde bereit finden lassen, diese Bedenken aus dem Wege zu räumen, und mochten sich daher von der Krönung seiner Abhandlung und von ihrer Aufnahme in die Werke der Gesellschaft nicht zurückhalten lassen. Das versiegelte Billet wurde nun eröffnet und enthielt den Namen des Herrn

Christian Bühler,
Pfarrer in Sarnens, Kanton Graubünden (Schweiz).

Nicht so günstig war das Urtheil über die zweite Abhandlung (Motto: Apg. 5, 38—39). Sie wurde, was die Nachweisung des Charakters der altkatholischen Bewegung und die Untersuchung über ihre muthmaßliche Zukunft betrifft, von ihrer Mitbewerberin in Schatten gestellt. Sie enthielt jedoch in ihren besten Theilen viel gutes und schönes und zeichnete sich überdies durch Klarheit und Gedrängtheit aus. Directoren beschlossen daher, die Abhandlung zwar nicht in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, aber dem Verfasser die silberne Medaille zur Anerkennung seiner Verdienste zuzutheilen. Wenn er diese Ehrenmünze in Empfang nehmen will, so wende er sich an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft und gebe die Erlaubnis zur Eröffnung seines Namenbillets.

Die folgende Preisaufgabe wurde zum zweiten Male ausgeschrieben:

I. „Welchen Einfluß hat der Islam gehabt und hat er jetzt noch auf das häusliche, sociale und politische Leben seiner Bekenner. Und was geht hieraus hervor in Hinsicht auf die Pflicht der Christenvölker gegen diese Religion und ihre Anhänger?

Jetzt werden noch diese zwei neuen Fragen hinzugefügt:

II. „Welches ist die christliche Ansicht der Ehe und läßt diese sich jetzt noch gegen die davon abweichenden Meinungen, welche heutzutage behauptet werden, verteidigen?

III. „Wie muß man vom christlichen Standpunkte aus über den Eid und seine Aufrechthaltung im modernen Staate urtheilen?"

Vor dem 15. December 1879 sieht man den Antworten auf diese Fragen entgegen. Was später eingeht, wird beiseite gelegt und der Beurtheilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. December 1878 erwarten die Directoren Antworten auf die im Jahre 1877 ausgeschriebenen Preisaufgaben über den religiösen Glauben der Völker und die Behandlung ihrer Todten, die kirchliche Lehre vom Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall, und die vergleichende Religionsgeschichte.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Gelde empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldne Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden an Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Gelde zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht

unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **A. Kuenen**, Dr. theol., Professor zu Leiden, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

2.

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1879.

Die Directoren der Teyler'schen Stiftung und die Mitglieder der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 8. November 1878 ihr Urtheil abgegeben über die drei bei ihnen eingegangenen Abhandlungen, als verlangt wurde:

„Eine Geschichte der christlichen Sittenlehre während des Zeitraumes des Neuen Testamentes.“

Die erste, holländisch verfaßte, mit dem Motto: Offenb. 21, 3, enthielt, wie der Autor selbst andeutete: „eine Geschichte der Verwirklichung des Gottesreiches während des Zeitraumes, in welchen die Ereignisse des Neuen Testaments fallen", also etwas ganz anderes, als der Zweck der Preisfrage war. Außerdem war sie bearbeitet ohne jegliche Kritik und konnte deshalb auf den Preis keinen Anspruch machen.

Die zweite, deutsche Abhandlung mit dem Motto 1 Kor. 3, 22. 23, genügte ebenso wenig den Forderungen der Preisfrage. Statt einer Geschichte der christlichen Sittenlehre während des Zeitraumes des Neuen Testaments enthält sie ein nach unhistorischer Methode bearbeitetes System neutestamentlicher Sittenlehre. War auch in dieser Arbeit einzelnes preiswürdig, so konnte es doch von keinem Einfluß auf das Endurtheil sein.

Die dritte, gleichfalls deutsch verfaßte, mit dem Spruch: „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung" enthielt zwar einiges, wogegen Einwendungen zu machen waren, wurde indessen einstimmig für eine so vollständige und vorzügliche Bearbeitung des fraglichen Themas gehalten, daß der ausgesetzte Preis ohne Bedenken ihr zuerkannt wurde. Der eröffnete Namenszettel nannte als den Verfasser Herrn Albrecht Thoma, ev. Geistlichen in Mannheim.

Die andere für das Jahr 1877 gestellte Preisfrage blieb ohne Antwort. Sie wird nun wiederholt:

> „Mit Rücksicht auf die neuesten historischen und archäologischen Untersuchungen verlangt die Gesellschaft: Eine Geschichte der christlichen Gemeinde in Rom von ihrem Entstehen bis etwa zur Mitte des dritten Jahrhunderts."

Als neue Preisfrage wird angeboten:

> „Wie hat man in den protestantischen Kirchen versucht, die Rechte der Individuen in Uebereinstimmung zu bringen mit den Ansprüchen der Zusammengehörigkeit, und wie soll diese Uebereinstimmung nach dem Geist des Christentums verwirklicht werden?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1880 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1878. Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Zeller, Staupitz. Seine religiös-dogmatischen Anschauungen und dogmengeschichtliche Stellung.
2. Trümpelmann, Socialismus und Socialreform (zweiter Artikel).

Gedanken und Bemerkungen.

1. Tollin, Ein Beitrag zur Theologie Servets.
2. Spreer, Ueber Eph. 2, 19—22.

Recensionen.

1. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, auf Grund vergleichender Religionsforschung dargestellt; rec. von Kleinert.
2. Weygoldt, Darwinismus, Religion, Sittlichkeit; rec. von Wendt.
3. Monrad, Aus der Welt des Gebetes; rec. von Kähler.

Inhalt der Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Jahrgang 1879. I. Heft.

Untersuchungen und Essays:

1. W. Bornemann, Das Taufsymbol Justin's des Märtyrers.
2. M. Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp (erster Artikel).
3. W. Gass, Die Stellung des apostolischen Symbols vor zweihundert Jahren und jetzt.

Kritische Uebersichten:

Die dogmengeschichtlichen Arbeiten aus den Jahren 1875 bis 1877 von W. Möller (zweiter Artikel).

Analekten:

1. S. Löwenfeld, Zur Geschichte des päpstlichen Archivs im Mittelalter.
2. G. Hertel, Anmerkung zur Geschichte Columba's.
3. V. Schultze, Actenstücke zur deutschen Reformationsgeschichte.
   I. Dreizehn Depeschen Contarini's aus Regensburg an den Cardina. Farnese (1541).
4. Th. Brieger, H. Baumgarten's Bitte, Joh. Sleidan betreffend.
5. A. Harnack, Zur Statistik der griechisch-russischen Kirche.
6. Miscellen von E. Nestle und A. Merk.

Heimathlos. Zwei Geschichten für Kinder und auch für Solche, welche die Kinder lieb haben. Gotha, F. A. Perthes, 1878. 235 S. 8°. Preis 2 M. 40 ₰.

Auf der diesjährigen Generalversammlung des Vereins von Lehrern an technischen Unterrichtsanstalten Baierns wurde die Frage der Schüler-Lesebibliotheken zur Sprache gebracht; es ward vorgeschlagen, das Vereinsorgan zu gelegentlichen Mittheilungen in diesem Sinne zu benützen. Dieser Anregung verdanken folgende Zeilen ihre Entstehung. — Zunächst kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich, einem innern Drange folgend, zu einer öffentlichen Empfehlung obiger einfacher Geschichten gelangte. Außerordentlich selten befriedigt ja erfahrungsgemäß den Lehrer eine der sogenannten Erzählungen für die Jugend. Entweder ist es Dutzendwaare, auf Spannung der jugendlichen Leser berechnet, lediglich Erhitzung der Phantasie zur Folge habend, oder seichtes Tendenzwerk, dem die Moral in nüchternster Form unter dem durchscheinenden Mäntelchen der Erzählung überall hervorguckt; häufig sind sie leider ohne jeden anderen Zweck geschrieben, als den, Geld für Verfasser und Verleger zu machen, und dann ohne jede Rücksicht hinsichtlich des schließlichen Einflusses auf die kleinen Leser im guten oder schlimmen Sinne. Den beiden obengenannten Erzählungen merkt man's nun an, daß sie vom Herzen kommen, man fühlt, daß sie auch beim Kind zum Herzen sprechen müssen. Sie handeln von heimathlosen Kindern und sind für Kinder geschrieben, einfach und naturwahr. Warm, voll bricht das Gefühl, der Sinn für kindliches Sein und Wesen überall durch; die Sprache packt durch ihre Wirkung auf das Gemüth. Und dann ist über dem Ganzen ein Hauch jener abgeklärten Ruhe, jenes Gleichgewichts der Seele, jener Harmonie des innern Menschen, fern von aller rohen Leidenschaftlichkeit, wie wir dies an den Werken Adalbert Stifters bewundern, wie sie eben nur dem unverdorbenen Kinde, den gottbegnadeten, unverfälscht gebliebenen kindlichen Gemüthern unter den Erwachsenen eigen zu sein pflegen. Da nun jedesmal die Herzen dem zufallen, der sich uns gibt, wie er sich Gott gibt, wie sich uns das Kind gibt, so muß wohl der Erfolg des Buches in den Kreisen, für die es bestimmt ist, gesichert sein. Auch das sagt mir außerordentlich zu, daß — hauptsächlich in der zweiten Erzählung: „Wie Wieseli's

Weg gefunden wird" — immer wieder ächter natürlicher Humor den oft schwermüthigen Hintergrund tiefen Gefühls für fremdes Leid erfolgreich durchbricht, so recht wie es bei den Kindern ist, die ja auch nach dem Volksmund „Lachen und Weinen in Einem Sack" beisammen haben. Daß die Handlung ureinfach und gewöhnlich, ja daß von eigentlich spannender Handlung nicht die Rede ist, daß sie vielmehr voll, breit und langsam dahinfließen, rechne ich eben den Erzählungen hoch an und halte sie gerade deßwegen für Kinder geeignet. Ich bin überzeugt, daß die dort, ohne Absicht des Moralisirens, vorgeführten guten Kinder als Beispiele auf die lesenden Knaben einwirken werden.

Unmöglich ist mir's, etwa einen Auszug, eine kurze Schilderung des Erzählten zu geben; ich fürchtete, die kleinen Kunstwerke zu entweihen. Ich wünschte nur, jeden Berufenen durch meine Worte bewegen zu können, vom Buche Einsicht und dann Durchsicht zu nehmen; ich wüßte dann, daß unsern Schülern diese Erzählungen, die sicher wie wenige günstig auf das kindliche Gemüth einzuwirken vermögen, nicht vorenthalten würden. Der Ton, der in den Geschichten: „Am Silser- und am Gardasee" und der obengenannten zweiten von Anfang bis zum Schlusse vorhält, voll und rein ohne die geringste Dissonanz ausklingt, bürgt dafür. Als nebensächlich, aber für Schülerbibliotheken immerhin von Werth, wäre noch zu erwähnen, daß zufällig die erste Erzählung gerade 8, die zweite 7 Druckbogen umfaßt, demnach sich beide bequem in zwei handliche Büchelchen von 127 und 107 Seiten mit selbständigen Titeln binden lassen.

(Blätter f. d. bayer. Gymn.- u. Real-Schulw., XIV. Jahrg., S. 411.)

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

---

1 8 7 9.

Zweiundfunfzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1879.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1879, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

Abhandlungen.

1.

Zur Charakteristik der lutherischen Sacramentslehre.

Von

Lic. theol. Richard Schmidt,
Stadtvicar in Mannheim.

Zweiter Artikel.

III.

Daß Luther anfangs in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem 13. Artikel der Augustana in den Sacramenten nur Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Gnade und ihren Zweck lediglich in der Vergewisserung des Glaubens gesehen, somit ihnen zunächst keine andere als eine declarative Bedeutung beigemessen habe, darf wol im allgemeinen als ebenso anerkannt betrachtet werden, wie, daß diese Auffassung überhaupt die dem deutschen Protestantismus in seinen Anfängen eigentümliche sei. Sehr gewöhnlich freilich wird angenommen, daß sich später, in den feindlichen Berührungen mit den Schwarmgeistern wie mit der schweizerischen Reformation, bei ihm eine entschiedene Umbildung der Sacramentslehre vollzogen, d. h. eine Anschauung geltend gemacht habe, nach welcher mit Zurückgreifen auf die überlieferte Ansicht die Sacramente die Gnade nicht bloß anzeigen oder bezeugen, sondern im eigentlichsten Sinne ertheilen oder vermitteln sollten. Unter dieser Voraussetzung würde es nur um so bemerkenswerther sein, daß die Augustana, welche den Höhepunkt der Sacraments-

[illegible] bereits hinter sich hat, noch durchaus der ursprüng-
lichen Standpunkt [illegible]. Ich meine vielmehr, ohne jener An-
nahme [illegible] Grund [illegible] zu wollen, daß dieselbe in dieser
Allgemeinheit einer nicht unwesentlichen Berichtigung bedarf. In
der That dürfte schon der hervorragende Antheil Luthers an den
Vorarbeiten der [illegible], mehr noch die uneingeschränkte Zu-
stimmung, welche derselbe auch der vollendeten Gestalt des Be-
kenntnisses gegenüber ausgesprochen hat, die Frage nahe legen, in-
wieweit sich bei ihm wirklich ein Bruch mit seiner ursprünglichen
Anschauungsweise oder doch ein bewußtes Hinausgehen über dieselbe
nachweisen lasse. Wir werden dabei nicht sowol nach allgemeinen
Bestimmungen über den Sacramentsbegriff zu suchen als vielmehr
seine Auffassung der einzelnen Sacramente in Betracht zu ziehen
haben.

Werfen wir zunächst einen Blick auf Luthers Abendmahls-
lehre.

Ich darf hier, was die „frühere" Anschauung des Reforma-
tors anlangt [1]), davon absehen, inwieweit etwa dieselbe ihrerseits
wieder bestimmte Entwicklungsstadien aufweise, und mich einfach
an diejenige Gestalt halten, welche hauptsächlich in dem „Sermon
von dem Neuen Testament" und in der Schrift „Von der baby-
lonischen Gefangenschaft der Kirche" — beide aus dem Jahr
1520 — vorliegt. Nach dieser bildet bekanntlich die eigentliche
Substanz des Abendmahls (oder der „Messe") das Wort, näm-
lich das Wort der Einsetzung (das „Testament"), als dessen wesent-
licher Inhalt wieder die Zusage der Sündenvergebung betrachtet
wird; Leib und Blut Christi aber, welche unter den äußeren Ele-
menten des Brotes und Weines dargereicht werden, haben die Be-
deutung eines diese Zusage bekräftigenden Wahrzeichens oder Siegels,
treten also zu den Worten in das Verhältnis entschiedener Unter-
ordnung. Man wird nun meiner Ueberzeugung nach vollkommen

[1]) Vgl. über dieselbe Mücke: „Luthers Abendmahlslehre bis 1522", Stud.
u. Krit. 1873, S. 419ff. (Ihrem größeren Theile nach bezieht sich freilich
diese Abhandlung auf einen Punkt, der für unsere Untersuchung außer
Betracht fällt.)



dem Urtheile Dorners zustimmen müssen, daß bei dieser Lehre Luther im wesentlichen stehen geblieben sei [1]), und der Fortschritt über dieselbe, welchen man von anderer Seite in seinen späteren Abendmahlsschriften hat wahrnehmen wollen, dürfte sich bei schärferer Betrachtung zum guten Theile als eine Täuschung erweisen.

Nach Göbel [2]) fiele bereits in die Jahre 1522 und 1523 — also in die Zeit vor dem Streite mit Karlstadt — der Uebergang zu einer Auffassung, nach welcher der Zweck der Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht mehr bloß eine Versicherung, sondern auch eine Ertheilung der Gnade, nicht nur im Sacramente, sondern auch durch das Sacrament, und zwar bestimmter die Austheilung und Aneignung der am Kreuze erworbenen Sündenvergebung wäre. Vollständig vollzogen soll dieser Uebergang schon in der Schrift an die Böhmen „Vom Anbeten des Sacraments" (1523) sein, in welcher Luther dem Elemente, dem Brot und Essen, eine bestimmte ihm einwohnende Kraft beilege, vermöge deren wir aller Gnadengüter Christi wirklich und reell theilhaftig würden. Auch Dieckhoff [3]) findet in der genannten Schrift einen wesentlichen Fortschritt, durch welchen Luther die seiner Abendmahlslehre von 1520 noch anhaftenden Mängel überwunden habe, und zwar dies insofern, als nun bestimmt Leib und Blut Christi als nächstes Object der darreichenden Worte, somit als die eigentliche res sacramenti zur Anerkennung kommen, statt daß auf dem früheren Standpunkte als solche nur die Zusage der Sündenvergebung erscheine.

Ich meinerseits muß nun entschieden leugnen, daß jener Schrift eine derartige Bedeutung zukomme. Können sich doch die genannten beiden Gelehrten selber der Anerkennung nicht entziehen, daß in ihr mehrfache mit dem früheren Standpunkte völlig über-

1) Gesch. d. protest. Theol., S. 152. Vgl. auch J. Müller, Dogmat. Abhandl., S. 413 ff.; Kahnis, Luth. Dogm. II, 404. 416; Köstlin, Luthers Theologie II, 111 f. 122. 151 f.; Schenkel, D. Unionsberuf d. evang. Protestantismus, S. 144. 204 ff. 247 f. 255. 259. 268.

2) „Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Karlstadt", Theol. Stud. u. Krit. 1843, S. 351 ff.

3) D. evangel. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, S. 237 ff.

einstimmende Aussagen sich finden; und wenn Dieckhoff urtheilt, es entspreche dies einer Weiterbildung, die ein gänzliches Abbrechen von der früheren Entwicklung weder einschließen wollte, noch einschließen durfte [1]), so fragt es sich eben, ob jene Aeußerungen nicht der Art sind, daß sie den behaupteten Fortschritt thatsächlich völlig illusorisch machen. Dies ist aber wirklich der Fall. Wenn nämlich auch hier Luther wiederholt, daß die Einsetzungsworte das eigentliche Hauptstück seien und an ihnen viel mehr liege als am Sacrament, daß daher hoch nöthig sei, die Leute wieder vom Sacrament auf die Worte zu führen und sie zu gewöhnen, viel mehr auf diese zu achten als auf jenes [2]): so hat dies offenbar unter der Voraussetzung, daß die sacramentliche Spendung selber als der primäre Inhalt und Gegenstand des Wortes angesehen wird, gar keinen verständigen Sinn, da in diesem Falle sich beides vernünftigerweise gar nicht in der Art von einander scheiden läßt [3]), oder aber das Verhältnis von Ueber- und Unterordnung gerade das umgekehrte sein müßte. Vielmehr sind solche Aussagen nur ein deutlicher Beweis dafür, daß auch hier noch Luther die Einsetzungsworte wesentlich nur insoweit in Betracht zieht, als ihr Inhalt mit dem des Evangeliums überhaupt zusammenfällt, — wie er denn auch geradezu erklärt, das Sacrament sei das Evangelium [4]). Wenn ferner Dieckhoff meint, daß die Auffassung

---

1) a. a. O., S. 240.

2) WW. Erl. Ausg. XXVIII, 390 f.

3) Wer wird sich denn z. B. so ausdrücken wollen, es liege an der Predigt von der durch Christus vollbrachten Versöhnung viel mehr als an dieser selbst, oder man müsse seine Gedanken viel mehr auf jene als auf diese richten?

4) a. a. O., S. 403. Nach dem Gesagten beurtheilt sich leicht, was Stahl, Luth. Kirche u. Union, S. 153 f. geltend macht. Das Zugeständniß nämlich, daß in dem Bestreben, Wort und Sacrament gleich zu stellen, die Theologie der lutherischen und der reformirten Confession eine Verwandtschaft der „Methode" habe, wird von demselben sogleich durch die hinzugefügte Behauptung abgeschwächt, daß auch in diesem Punkte die Uebereinstimmung mehr scheinbar als wirklich sei. Luthers Auffassung sei schon von vorn herein, selbst bei seinem ersten, äußersten Anlauf gegen den Katholicismus, etwas ganz anderes, als was Calvin

des Sacramentes als eines gewiß machenden Zeichens in der fraglichen Schrift „mehr zurücktrete“, so liegt in diesem vorsichtigen

---

aus ihr entnommen habe. Denn allerdings lege Luther das ganze Gewicht auf die Verheißung oder das Wort, dem gegenüber das Zeichen nur untergeordnet sei; aber er verstehe darunter die in den Einsetzungsworten des Sacramentes selber enthaltene Verheißung, die daher nur im Sacrament und für das Sacrament gegeben, Calvin dagegen die Verheißung, die anderwärts im Evangelium ohne allen Hinblick auf das Sacrament gegeben sei. Demgemäß sei bei Luther nur innerhalb des Instituts des Sacramentes das Zeichen den Einsetzungsworten untergeordnet, ihr Anhang; bei Calvin hingegen sei das ganze Institut des Sacramentes untergeordnet und Anhang zu dem Worte Gottes im Evangelium überhaupt. Hienach würde Luther ganz widersprechende Dinge mit einander vereinigt haben. Daß nämlich die Verheißung, um die es sich handelt, nur im Sacrament und nur für dasselbe gegeben sei, kann offenbar nur in dem Sinne verstanden werden, daß sie die sacramentliche Handlung selber zu ihrem Gegenstande habe, in dieser und durch dieselbe ihre Erfüllung finde. Dann aber ist die letztere und das in ihr Dargereichte (das „Zeichen“) auch ohne Zweifel die eigentliche Hauptsache und kann das hinzutretende Wort nur die Bedeutung beanspruchen, den Sinn der ohne dasselbe unverständlichen Handlung dem Glauben zu erschließen, mithin zu derselben nur in einem dienenden Verhältnisse stehen. Eine Unterordnung des Zeichens unter die Verheißung kann also auch „innerhalb des Instituts des Sacramentes“ in dem Falle nicht angenommen werden, daß der letzteren eine wesentliche und ausschließliche Beziehung auf die Spendung des ersteren gegeben wird; umgekehrt bringt es jene Unterordnung nothwendig und von selber mit sich, daß die Verheißung sich nicht auf den sacramentalen Act beschränken, mit anderen Worten, daß sie nichts aussagen könne, was gerade für ihn und nur für ihn gälte. Die Unmöglichkeit, das Zeichen als einen „Anhang“ zur Verheißung anzusehen und doch wieder die auf dasselbe bezügliche Sacramentshandlung als das eigentliche Object der letzteren zu denken, tritt besonders deutlich bei der Luther geläufigen Anschauung hervor, nach welcher die Darreichung des Leibes und Blutes Christi gleichsam das beglaubigende Siegel unter die in der Verheißung oder den Einsetzungsworten gegebene Urkunde des göttlichen Gnadenvermächtnisses ist; denn wo hätte jemals eine Urkunde wesentlich davon gehandelt, was es mit dem unter ihr stehenden Siegel auf sich habe? Luther müßte daher in einer seltenen Unklarheit befangen gewesen sein, wenn er schon auf seinem früheren Standpunkte die Verheißung, um welche es sich handelt, als eine „nur im Sacrament und für das Sacrament ge-

Ausdrucke offenbar die Anerkennung, daß sie doch überhaupt darin vorkomme, und in der That findet sie sich an zwei Stellen in unzweideutigster Weise ausgesprochen [1]). Aber auch wenn man sich durch den Umstand, daß dieselbe nicht noch öfter in ausdrücklichen Worten begegnet, berechtigt halten dürfte, von einem Zurücktreten zu reden, so wäre doch darauf bei einer Schrift, welche ihrem ganzen Inhalte nach so wenig directe Veranlassung zum Hervorheben des fraglichen Gedankens bot, billigerweise nicht das mindeste Gewicht zu legen. Um so weniger, als die vorhin berührte Betonung des Wortes gegenüber dem „Sacrament" für dieses letztere gar keine weitere Bedeutung übrig läßt als die eines bestätigenden oder besiegelnden Zeichens. Es ist zunächst nur eine einzige Stelle, auf welche Dieckhoff seine Behauptung eines Fortschrittes in dem oben angegebenen Sinne stützt, nämlich die Aeußerung, man müsse das Wort im Sacrament für ein lebendig, ewig, allmächtig Wort halten, das lebendig, von allen Sünden und Tod freimachen und ewig behalten könne „und bringe mit sich alles, was es deutet, nämlich Christum mit seinem Fleisch und Blut und alles, was er ist und hat" [2]). Welches Gewicht hat aber diese doch ziemlich allgemein gehaltene

---

gebene" betrachtet hätte. Er hat es aber eben nicht gethan; vielmehr ist für diesen Standpunkt gerade das charakteristisch, daß Luther bei den Einsetzungsworten — wenigstens soweit er sie als das Hauptstück im Sacrament geltend macht — von der speciellen Beziehung derselben auf die sacramentliche Handlung thatsächlich völlig abstrahirt. Damit fällt dann natürlich der angebliche Unterschied von Calvin in sich zusammen. Wie wenig kann sich übrigens Stahl die Alternative, um die es sich hier handelt, und damit die Tragweite seiner eigenen Behauptungen klar gemacht haben, wenn er gleich darauf selbst die „ganz eigentümliche" Bedeutung, welche darnach das Sacrament für Luther gewinnen soll, mit den Worten formulirt: „Das Sacrament für ist ihm die concentrirte und dadurch gesteigerte Verheißung; die Einsetzungsworte des Abendmahls sind die Summa des ganzen Evangeliums" (S. 154). Also die Einsetzungsworte die „Summa des ganzen Evangeliums" und doch die in ihnen enthaltene Verheißung „nur im Sacrament und für das Sacrament" gegeben?

1) a. a. O., S. 411. 412.

2) Ebendas., S. 392.

und — wie weiter unten erhellen wird — durchaus nicht unzweideutige Aeußerung gegenüber den wiederholten anderweitigen Aussagen, welche auf das bestimmteste ein Festhalten an dem früheren Standpunkte documentiren und jede darüber hinausgehende Anschauung thatsächlich ausschließen? Höchstens ließe sich behaupten, daß sich ganz vereinzelte Ansätze zu einer solchen in der vorliegenden Schrift finden; in keinem Falle dagegen ist man zu dem Urtheile berechtigt, daß in ihr auf den Empfang des Leibes und Blutes Christi als auf den eigentlichen Mittelpunkt der Abendmahlsdarreichung alles zurückgeführt werde [1]).

Bedeutsamer erscheint allerdings, was Göbel für seine Behauptung geltend macht. Derselbe bemerkt nämlich, daß in dem Schreiben an die Böhmen Luther gegen eine Auffassung polemisire, welche thatsächlich mit der von ihm selber früher, in dem „Sermon vom Hochw. Sacrament" (1519), vorgetragenen in wesentlichen Stücken zusammenfalle. Die Differenz, in welcher sich der Reformator am Ende der Uebergangszeit (1523) mit seinem 1519 ff. vertretenen Standpunkt befinde, könne nicht genauer und schärfer bezeichnet werden, als er selber es gethan habe, indem er die Meinung der Gegner mit den Worten darstelle: „durch solches Essen dieses Brotes nehmen wir theil alles des, das Christus Leib hat, thut und leidet, nicht aus Kraft des Brotes oder Essens, sondern aus Kraft solcher göttlichen Zusagung, gleichwie das Taufwasser die Seele badet nicht aus Wasserkraft, sondern" u. s. w. [2]) Diese Anführung ist indessen

---

[1]) Dieckhoff, S. 245. Man kann freilich mit Dieckhoff auf den S. 401 sich findenden Satz Gewicht legen, daß uns Christus durch seinen einigen Leib, dessen wir alle theilhaftig werden, zu seinem geistlichen Leibe mache. Indessen fragt es sich, wie dieser Gedanke näher vermittelt ist, und in dieser Beziehung wird man wol vergleichen dürfen, was in der Hauspostille WW. II, 209 ff. über die Bedeutung des Abendmahls für die Einheit der Christen mit einander gesagt ist — eine Ausführung, mit welcher sich die Auffassung des „Sacramentes" als eines Zeichens und Siegels vollkommen vereinigen läßt.

[2]) a. a. O., S. 359 ff. Die angezogene Stelle steht S. 398 der Luther'schen Schrift.

irreleitend. Allerdings nämlich gibt Luther die in den citirten Worten ausgedrückte Anschauung als die Meinung solcher, gegen deren Ansicht er sich erklären zu müssen glaubt; allein dieselbe tritt in seiner Angabe nicht selbständig für sich, sondern nur im Gefolge eines anderen Satzes auf, ein Blick in den Zusammenhang (namentlich auf das Folgende) aber zeigt sehr deutlich, daß Luther bei seiner Polemik eigentlich nur diesen letzteren im Auge hat. Was er hier bekämpft, ist lediglich eine bestimmte Deutung der Einsetzungsworte, welche auf eine Leugnung der wirklichen Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl hinausläuft; und es hieße den eigentlichen Streitpunkt zwischen ihm und seinen in Betracht kommenden Gegnern vollständig verrücken, wollte man es so darstellen, als handle es sich dabei überall um die Frage, ob die ganze Bedeutung des Sacramentes in der göttlichen Zusage liege, oder auch den Elementen und deren Genusse eine ihnen innewohnende sacramentliche Kraft zukomme. Daraus also, daß er da, wo er zunächst nur referirend die Meinung jener in ihrem Zusammenhange widergiebt, die in den citirten Worten enthaltene Behauptung mit anführt, folgt durchaus noch nicht, daß er die letztere an und für sich ebenfalls misbillige; und im übrigen wird, daß er dies gethan, durch seine eigene gleich zu Anfang seiner Schrift begegnende Aeußerung, es liege „ganz und gar" an den Worten, doch mehr als unwahrscheinlich. Ja, wenn noch in den späteren Streitschriften über das Abendmahl Luther ausdrücklich behauptet, daß Vergebung der Sünden im Sacramente nicht um des Essens, nicht um des Leibes Christi, sondern um des Wortes willen sei [1]), was ist damit thatsächlich anderes ausgesprochen als

[1]) Wider die himmlischen Propheten (WW. XXIX, 286): „Darumb hat der Luther recht gelehret, daß wer ein böse Gewissen hat von Sunden, der solle zum Sacramente gehen und Trost holen, nicht am Brot und Wein, nicht am Leibe und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sacrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt." — Bekenntnis vom Abendmahl Christi (1528) (WW. XXX, 184): „Darumb sagen wir, im Abendmahl sei Vergebung der Sünden, nicht des Essens halben . . . . . sondern des Wortes halben, dadurch er [Christus] solche erworbene Vergebung unter uns austheilt."

eben dasselbe, was er hier verworfen haben soll, nämlich, daß die eigentliche Bedeutung des Sacramentes lediglich in der göttlichen Zusage und ihrer Kraft beruhe? [1])

Das zuletzt Bemerkte beweist nun zunächst, daß auch in der Folgezeit Luther den Grundgedanken seines „früheren" Standpunktes durchaus nicht aufgegeben hat. Am schärfsten vielleicht tritt derselbe in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten"

---

[1]) Mit noch weniger Grund findet Schenkel (Wesen des Protestantismus, 2. Aufl., S. 472) in der besprochenen Schrift an die Böhmen den Beweis, daß schon im Jahre 1522 sich eine Umwandlung in Luthers Sacramentslehre zu vollziehen begonnen habe. Denn was er zum Belege dafür anführt — daß nämlich Luther, während er noch vor kurzem (?) viel darum gegeben hätte, von der Vorstellung der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl befreit zu werden, sich nun veranlaßt fühle, öffentlich für dieselbe Zeugnis abzulegen —, das ist doch in der That eine außerordentlich schwache Stütze für die angegebene Behauptung. Schenkel kann sich dabei wol nur auf die bekannte und allerdings höchst bedeutsame Aeußerung Luthers in seinem Schreiben an die Straßburger aus dem Jahre 1524 beziehen, daß vor 5 Jahren jemand ihm einen großen Dienst gethan haben würde, wenn er ihm hätte berichten mögen, daß im Sacrament nichts denn Brot und Wein wäre (Luthers Briefe, herausgeg. von de Wette II, 577). Allein einerseits heißt es hier gleich darauf: „Ja wenn noch heutiges Tages geschehen möchte, daß jemand mit beständigem Grund beweise, daß schlecht Brot und Wein da wäre, man dürfte mich nicht so mit Grimm antasten; ich bin leider allzu geneigt dazu, so viel ich meinen Adam spüre" (a. a. O., S. 578); — anderseits wieder bezeichnet Luther schon in seiner 1520 erschienenen „Erklärung etlicher Artikel in seinem Sermon von dem heiligen Sacrament" (WW. XXVII, 74) die Partei der Böhmen, welche nicht glaube, daß Christi Fleisch und Blut wahrhaftig im Abendmahl sei, sans phrase als „Ketzer". (Vgl. auch die ähnliche Aeußerung in der Schrift „An den christl. Adel deutscher Nation", WW. XXI, 343.) Mit einigem Erstaunen lese ich freilich weiterhin bei Schenkel, daß Luther anfänglich die „katholische" Vorstellung von einer leiblichen Gegenwart Christi in den Elementen des Abendmahls „bekämpft", seit der Wittenberger Sturm- und Drangperiode aber sich unwillkürlich in diese „aufgegebene" Vorstellung zurückgeflüchtet habe (a. a. O., S. 495). Wo ist denn Luther jemals zur wirklichen Leugnung der Realpräsenz fortgeschritten? Die angeführte briefliche Aeußerung sagt davon nichts, und seine früheren Schriften bezeugen, dächte ich, das Gegentheil.

1.

Zur Charakteristik der lutherischen Sacramentslehre.

Von

Lic. theol. Richard Schmidt,
Stadtvicar in Mannheim.

Zweiter Artikel.

III.

Daß Luther anfangs in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem 13. Artikel der Augustana in den Sacramenten nur Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Gnade und ihren Zweck lediglich in der Vergewisserung des Glaubens gesehen, somit ihnen zunächst keine andere als eine declarative Bedeutung beigemessen habe, darf wol im allgemeinen als ebenso anerkannt betrachtet werden, wie, daß diese Auffassung überhaupt die dem deutschen Protestantismus in seinen Anfängen eigentümliche sei. Sehr gewöhnlich freilich wird angenommen, daß sich später, in den feindlichen Berührungen mit den Schwarmgeistern wie mit der schweizerischen Reformation, bei ihm eine entschiedene Umbildung der Sacramentslehre vollzogen, d. h. eine Anschauung geltend gemacht habe, nach welcher mit Zurückgreifen auf die überlieferte Ansicht die Sacramente die Gnade nicht bloß anzeigen oder bezeugen, sondern im eigentlichsten Sinne ertheilen oder vermitteln sollten. Unter dieser Voraussetzung würde es nur um so bemerkenswerther sein, daß die Augustana, welche den Höhepunkt der Sacraments-

streitigkeiten bereits hinter sich hat, noch durchaus den ursprünglichen Standpunkt festhält. Ich meine indessen, ohne jener Annahme allen Grund absprechen zu wollen, daß dieselbe in dieser Allgemeinheit einer nicht unwesentlichen Berichtigung bedarf. In der That dürfte schon der hervorragende Antheil Luthers an den Vorarbeiten der Confession, mehr noch die uneingeschränkte Zustimmung, welche derselbe auch der vollendeten Gestalt des Bekenntnisses gegenüber ausgesprochen hat, die Frage nahe legen, inwieweit sich bei ihm wirklich ein Bruch mit seiner ursprünglichen Anschauungsweise oder doch ein bewußtes Hinausgehen über dieselbe nachweisen lasse. Wir werden dabei nicht sowol nach allgemeinen Bestimmungen über den Sacramentsbegriff zu suchen als vielmehr seine Auffassung der einzelnen Sacramente in Betracht zu ziehen haben.

Werfen wir zunächst einen Blick auf Luthers **Abendmahlslehre**.

Ich darf hier, was die „frühere" Anschauung des Reformators anlangt [1]), davon absehen, inwieweit etwa dieselbe ihrerseits wieder bestimmte Entwicklungsstadien aufweise, und mich einfach an diejenige Gestalt halten, welche hauptsächlich in dem „Sermon von dem Neuen Testament" und in der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" — beide aus dem Jahr 1520 — vorliegt. Nach dieser bildet bekanntlich die eigentliche Substanz des Abendmahls (oder der „Messe") das **Wort**, nämlich das Wort der Einsetzung (das „Testament"), als dessen wesentlicher Inhalt wieder die Zusage der Sündenvergebung betrachtet wird; Leib und Blut Christi aber, welche unter den äußeren Elementen des Brotes und Weines dargereicht werden, haben die Bedeutung eines diese Zusage bekräftigenden Wahrzeichens oder Siegels, treten also zu den Worten in das Verhältnis entschiedener Unterordnung. Man wird nun meiner Ueberzeugung nach vollkommen

---

1) Vgl. über dieselbe **Mücke**: „Luthers Abendmahlslehre bis 1522", Stud. u. Krit. 1873, S. 419 ff. (Ihrem größeren Theile nach bezieht sich freilich diese Abhandlung auf einen Punkt, der für unsere Untersuchung außer Betracht fällt.)



dem Urtheile Dorners zustimmen müssen, daß bei dieser Lehre Luther im wesentlichen stehen geblieben sei [1]), und der Fortschritt über dieselbe, welchen man von anderer Seite in seinen späteren Abendmahlsschriften hat wahrnehmen wollen, dürfte sich bei schärferer Betrachtung zum guten Theile als eine Täuschung erweisen.

Nach Göbel [2]) fiele bereits in die Jahre 1522 und 1523 — also in die Zeit vor dem Streite mit Karlstadt — der Uebergang zu einer Auffassung, nach welcher der Zweck der Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht mehr bloß eine Versicherung, sondern auch eine Ertheilung der Gnade, nicht nur im Sacramente, sondern auch durch das Sacrament, und zwar bestimmter die Austheilung und Aneignung der am Kreuze erworbenen Sündenvergebung wäre. Vollständig vollzogen soll dieser Uebergang schon in der Schrift an die Böhmen „Vom Anbeten des Sacraments“ (1523) sein, in welcher Luther dem Elemente, dem Brot und Essen, eine bestimmte ihm einwohnende Kraft beilege, vermöge deren wir aller Gnadengüter Christi wirklich und reell theilhaftig würden. Auch Dieckhoff [3]) findet in der genannten Schrift einen wesentlichen Fortschritt, durch welchen Luther die seiner Abendmahlslehre von 1520 noch anhaftenden Mängel überwunden habe, und zwar dies insofern, als nun bestimmt Leib und Blut Christi als nächstes Object der darreichenden Worte, somit als die eigentliche res sacramenti zur Anerkennung kommen, statt daß auf dem früheren Standpunkte als solche nur die Zusage der Sündenvergebung erscheine.

Ich meinerseits muß nun entschieden leugnen, daß jener Schrift eine derartige Bedeutung zukomme. Können sich doch die genannten beiden Gelehrten selber der Anerkennung nicht entziehen, daß in ihr mehrfache mit dem früheren Standpunkte völlig über-

---

1) Gesch. d. protest. Theol., S. 152. Vgl. auch J. Müller, Dogmat. Abhandl., S. 413 ff.; Kahnis, Luth. Dogm. II, 404. 416; Köstlin, Luthers Theologie II, 111 f. 122. 151 f.; Schenkel, D. Unionsberuf d. evang. Protestantismus, S. 144. 204 ff. 247 f. 255. 259. 268.

2) „Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Karlstadt“, Theol. Stud. u. Krit. 1843, S. 351 ff.

3) D. evangel. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, S. 237 ff.

einstimmende Aussagen sich finden; und wenn Dieckhoff urtheilt, es entspreche dies einer Weiterbildung, die ein gänzliches Abbrechen von der früheren Entwicklung weder einschließen wollte, noch einschließen durfte [1]), so fragt es sich eben, ob jene Aeußerungen nicht der Art sind, daß sie den behaupteten Fortschritt thatsächlich völlig illusorisch machen. Dies ist aber wirklich der Fall. Wenn nämlich auch hier Luther wiederholt, daß die Einsetzungsworte das eigentliche Hauptstück seien und an ihnen viel mehr liege als am Sacrament, daß daher hoch nöthig sei, die Leute wieder vom Sacrament auf die Worte zu führen und sie zu gewöhnen, viel mehr auf diese zu achten als auf jenes [2]): so hat dies offenbar unter der Voraussetzung, daß die sacramentliche Spendung selber als der primäre Inhalt und Gegenstand des Wortes angesehen wird, gar keinen verständigen Sinn, da in diesem Falle sich beides vernünftigerweise gar nicht in der Art von einander scheiden läßt [3]), oder aber das Verhältnis von Ueber- und Unterordnung gerade das umgekehrte sein müßte. Vielmehr sind solche Aussagen nur ein deutlicher Beweis dafür, daß auch hier noch Luther die Einsetzungsworte wesentlich nur insoweit in Betracht zieht, als ihr Inhalt mit dem des Evangeliums überhaupt zusammenfällt, — wie er denn auch geradezu erklärt, das Sacrament sei das Evangelium [4]). Wenn ferner Dieckhoff meint, daß die Auffassung

---

1) a. a. O., S. 240.

2) WW. Erl. Ausg. XXVIII, 390 f.

3) Wer wird sich denn z. B. so ausdrücken wollen, es liege an der Predigt von der durch Christus vollbrachten Versöhnung viel mehr als an dieser selbst, oder man müsse seine Gedanken viel mehr auf jene als auf diese richten?

4) a. a. O., S. 403. Nach dem Gesagten beurtheilt sich leicht, was Stahl, Luth. Kirche u. Union, S. 153 f. geltend macht. Das Zugeständniß nämlich, daß in dem Bestreben, Wort und Sacrament gleich zu stellen, die Theologie der lutherischen und der reformirten Confession eine Verwandtschaft der „Methode" habe, wird von demselben sogleich durch die hinzugefügte Behauptung abgeschwächt, daß auch in diesem Punkte die Uebereinstimmung mehr scheinbar als wirklich sei. Luthers Auffassung sei schon von vorn herein, selbst bei seinem ersten, äußersten Anlauf gegen den Katholicismus, etwas ganz anderes, als was Calvin

des Sacramentes als eines gewiß machenden Zeichens in der fraglichen Schrift „mehr zurücktrete", so liegt in diesem vorsichtigen

---

aus ihr entnommen habe. Denn allerdings lege Luther das ganze Gewicht auf die Verheißung oder das Wort, dem gegenüber das Zeichen nur untergeordnet sei; aber er verstehe darunter die in den Einsetzungsworten des Sacramentes selber enthaltene Verheißung, die daher nur im Sacrament und für das Sacrament gegeben, Calvin dagegen die Verheißung, die anderwärts im Evangelium ohne allen Hinblick auf das Sacrament gegeben sei. Demgemäß sei bei Luther nur innerhalb des Instituts des Sacramentes das Zeichen den Einsetzungsworten untergeordnet, ihr Anhang; bei Calvin hingegen sei das ganze Institut des Sacramentes untergeordnet und Anhang zu dem Worte Gottes im Evangelium überhaupt. Hienach würde Luther ganz widersprechende Dinge mit einander vereinigt haben. Daß nämlich die Verheißung, um die es sich handelt, nur im Sacrament und nur für dasselbe gegeben sei, kann offenbar nur in dem Sinne verstanden werden, daß sie die sacramentliche Handlung selber zu ihrem Gegenstande habe, in dieser und durch dieselbe ihre Erfüllung finde. Dann aber ist die letztere und das in ihr Dargereichte (das „Zeichen") auch ohne Zweifel die eigentliche Hauptsache und kann das hinzutretende Wort nur die Bedeutung beanspruchen, den Sinn der ohne dasselbe unverständlichen Handlung dem Glauben zu erschließen, mithin zu derselben nur in einem dienenden Verhältnisse stehen. Eine Unterordnung des Zeichens unter die Verheißung kann also auch „innerhalb des Instituts des Sacramentes" in dem Falle nicht angenommen werden, daß der letzteren eine wesentliche und ausschließliche Beziehung auf die Spendung des ersteren gegeben wird; umgekehrt bringt es jene Unterordnung nothwendig und von selber mit sich, daß die Verheißung sich nicht auf den sacramentalen Act beschränken, mit anderen Worten, daß sie nichts aussagen könne, was gerade für ihn und nur für ihn gälte. Die Unmöglichkeit, das Zeichen als einen „Anhang" zur Verheißung anzusehen und doch wieder die auf dasselbe bezügliche Sacramentshandlung als das eigentliche Object der letzteren zu denken, tritt besonders deutlich bei der Luther geläufigen Anschauung hervor, nach welcher die Darreichung des Leibes und Blutes Christi gleichsam das beglaubigende Siegel unter die in der Verheißung oder den Einsetzungsworten gegebene Urkunde des göttlichen Gnadenvermächtnisses ist; denn wo hätte jemals eine Urkunde wesentlich davon gehandelt, was es mit dem unter ihr stehenden Siegel auf sich habe? Luther müßte daher in einer seltenen Unklarheit befangen gewesen sein, wenn er schon auf seinem früheren Standpunkte die Verheißung, um welche es sich handelt, als eine „nur im Sacrament und für das Sacrament ge-

Ausdrucke offenbar die Anerkennung, daß sie doch überhaupt darin vorkomme, und in der That findet sie sich an zwei Stellen in unzweideutigster Weise ausgesprochen [1]). Aber auch wenn man sich durch den Umstand, daß dieselbe nicht noch öfter in ausdrücklichen Worten begegnet, berechtigt halten dürfte, von einem Zurücktreten zu reden, so wäre doch darauf bei einer Schrift, welche ihrem ganzen Inhalte nach so wenig directe Veranlassung zum Hervorheben des fraglichen Gedankens bot, billigerweise nicht das mindeste Gewicht zu legen. Um so weniger, als die vorhin berührte Betonung des Wortes gegenüber dem „Sacrament" für dieses letztere gar keine weitere Bedeutung übrig läßt als die eines bestätigenden oder besiegelnden Zeichens. Es ist zunächst nur eine einzige Stelle, auf welche Dieckhoff seine Behauptung eines Fortschrittes in dem oben angegebenen Sinne stützt, nämlich die Aeußerung, man müsse das Wort im Sacrament für ein lebendig, ewig, allmächtig Wort halten, das lebendig, von allen Sünden und Tod freimachen und ewig behalten könne „und bringe mit sich alles, was es deutet, nämlich Christum mit seinem Fleisch und Blut und alles, was er ist und hat" [2]). Welches Gewicht hat aber diese doch ziemlich allgemein gehaltene

gebene" betrachtet hätte. Er hat es aber eben nicht gethan; vielmehr ist für diesen Standpunkt gerade das charakteristisch, daß Luther bei den Einsetzungsworten — wenigstens soweit er sie als das Hauptstück im Sacrament geltend macht — von der speciellen Beziehung derselben auf die sacramentliche Handlung thatsächlich völlig abstrahirt. Damit fällt dann natürlich der angebliche Unterschied von Calvin in sich zusammen. Wie wenig kann sich übrigens Stahl die Alternative, um die es sich hier handelt, und damit die Tragweite seiner eigenen Behauptungen klar gemacht haben, wenn er gleich darauf selbst die „ganz eigentümliche" Bedeutung, welche darnach das Sacrament für Luther gewinnen soll, mit den Worten formulirt: „Das Sacrament für ist ihm die concentrirte und dadurch gesteigerte Verheißung; die Einsetzungsworte des Abendmahls sind die Summa des ganzen Evangeliums" (S. 154). Also die Einsetzungsworte die „Summa des ganzen Evangeliums" und doch die in ihnen enthaltene Verheißung „nur im Sacrament und für das Sacrament" gegeben?

[1]) a. a. O., S. 411. 412.

[2]) Ebendas., S. 392.

und — wie weiter unten erhellen wird — durchaus nicht unzweideutige Aeußerung gegenüber den wiederholten anderweitigen Aussagen, welche auf das bestimmteste ein Festhalten an dem früheren Standpunkte documentiren und jede darüber hinausgehende Anschauung thatsächlich ausschließen? Höchstens ließe sich behaupten, daß sich ganz vereinzelte Ansätze zu einer solchen in der vorliegenden Schrift finden; in keinem Falle dagegen ist man zu dem Urtheile berechtigt, daß in ihr auf den Empfang des Leibes und Blutes Christi als auf den eigentlichen Mittelpunkt der Abendmahlsdarreichung alles zurückgeführt werde [1]).

Bedeutsamer erscheint allerdings, was Göbel für seine Behauptung geltend macht. Derselbe bemerkt nämlich, daß in dem Schreiben an die Böhmen Luther gegen eine Auffassung polemisire, welche thatsächlich mit der von ihm selber früher, in dem „Sermon vom Hochw. Sacrament" (1519), vorgetragenen in wesentlichen Stücken zusammenfalle. Die Differenz, in welcher sich der Reformator am Ende der Uebergangszeit (1523) mit seinem 1519 ff. vertretenen Standpunkt befinde, könne nicht genauer und schärfer bezeichnet werden, als er selber es gethan habe, indem er die Meinung der Gegner mit den Worten darstelle: „durch solches Essen dieses Brotes nehmen wir theil alles des, das Christus Leib hat, thut und leidet, nicht aus Kraft des Brotes oder Essens, sondern aus Kraft solcher göttlichen Zusagung, gleichwie das Taufwasser die Seele badet nicht aus Wasserkraft, sondern" u. s. w. [2]) Diese Anführung ist indessen

---

[1]) Dieckhoff, S. 245. Man kann freilich mit Dieckhoff auf den S. 401 sich findenden Satz Gewicht legen, daß uns Christus durch seinen einigen Leib, dessen wir alle theilhaftig werden, zu seinem geistlichen Leibe mache. Indessen fragt es sich, wie dieser Gedanke näher vermittelt ist, und in dieser Beziehung wird man wol vergleichen dürfen, was in der Hauspostille WW. II, 209 ff. über die Bedeutung des Abendmahls für die Einheit der Christen mit einander gesagt ist — eine Ausführung, mit welcher sich die Auffassung des „Sacramentes" als eines Zeichens und Siegels vollkommen vereinigen läßt.

[2]) a. a. O., S. 359 ff. Die angezogene Stelle steht S. 398 der Luther'schen Schrift.



irreleitend. Allerdings nämlich gibt Luther die in den citirten Worten ausgedrückte Anschauung als die Meinung solcher, gegen deren Ansicht er sich erklären zu müssen glaubt; allein dieselbe tritt in seiner Angabe nicht selbständig für sich, sondern nur im Gefolge eines anderen Satzes auf, ein Blick in den Zusammenhang (namentlich auf das Folgende) aber zeigt sehr deutlich, daß Luther bei seiner Polemik eigentlich nur diesen letzteren im Auge hat. Was er hier bekämpft, ist lediglich eine bestimmte Deutung der Einsetzungsworte, welche auf eine Leugnung der wirklichen Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl hinausläuft; und es hieße den eigentlichen Streitpunkt zwischen ihm und seinen in Betracht kommenden Gegnern vollständig verrücken, wollte man es so darstellen, als handle es sich dabei überall um die Frage, ob die ganze Bedeutung des Sacramentes in der göttlichen Zusage liege, oder auch den Elementen und deren Genusse eine ihnen innewohnende sacramentliche Kraft zukomme. Daraus also, daß er da, wo er zunächst nur referirend die Meinung jener in ihrem Zusammenhange widergiebt, die in den citirten Worten enthaltene Behauptung mit anführt, folgt durchaus noch nicht, daß er die letztere an und für sich ebenfalls misbillige; und im übrigen wird, daß er dies gethan, durch seine eigene gleich zu Anfang seiner Schrift begegnende Aeußerung, es liege „ganz und gar" an den Worten, doch mehr als unwahrscheinlich. Ja, wenn noch in den späteren Streitschriften über das Abendmahl Luther ausdrücklich behauptet, daß Vergebung der Sünden im Sacramente nicht um des Essens, nicht um des Leibes Christi, sondern um des Wortes willen sei [1]), was ist damit thatsächlich anderes ausgesprochen als

1) Wider die himmlischen Propheten (WW. XXIX, 286): „Darumb hat der Luther recht gelehret, daß wer ein böse Gewissen hat von Sunden, der solle zum Sacramente gehen und Trost holen, nicht am Brot und Wein, nicht am Leibe und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sacrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt." — Bekenntnis vom Abendmahl Christi (1528) (WW. XXX, 184): „Darumb sagen wir, im Abendmahl sei Vergebung der Sünden, nicht des Essens halben . . . . sondern des Wortes halben, dadurch er [Christus] solche erworbene Vergebung unter uns austheilt."

eben dasselbe, was er hier verworfen haben soll, nämlich, daß die eigentliche Bedeutung des Sacramentes lediglich in der göttlichen Zusage und ihrer Kraft beruhe? [1])

Das zuletzt Bemerkte beweist nun zunächst, daß auch in der Folgezeit Luther den Grundgedanken seines „früheren" Standpunktes durchaus nicht aufgegeben hat. Am schärfsten vielleicht tritt derselbe in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten"

---

[1]) Mit noch weniger Grund findet Schenkel (Wesen des Protestantismus, 2. Aufl., S. 472) in der besprochenen Schrift an die Böhmen den Beweis, daß schon im Jahre 1522 sich eine Umwandlung in Luthers Sacramentslehre zu vollziehen begonnen habe. Denn was er zum Belege dafür anführt — daß nämlich Luther, während er noch vor kurzem (?) viel darum gegeben hätte, von der Vorstellung der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl befreit zu werden, sich nun veranlaßt fühle, öffentlich für dieselbe Zeugnis abzulegen —, das ist doch in der That eine außerordentlich schwache Stütze für die angegebene Behauptung. Schenkel kann sich dabei wol nur auf die bekannte und allerdings höchst bedeutsame Aeußerung Luthers in seinem Schreiben an die Straßburger aus dem Jahre 1524 beziehen, daß vor 5 Jahren jemand ihm einen großen Dienst gethan haben würde, wenn er ihm hätte berichten mögen, daß im Sacrament nichts denn Brot und Wein wäre (Luthers Briefe, herausgeg. von de Wette II, 577). Allein einerseits heißt es hier gleich darauf: „Ja wenn noch heutiges Tages geschehen möchte, daß jemand mit beständigem Grund beweise, daß schlecht Brot und Wein da wäre, man dürfte mich nicht so mit Grimm antasten; ich bin leider allzu geneigt dazu, so viel ich meinen Adam spüre" (a. a. O., S. 578); — anderseits wieder bezeichnet Luther schon in seiner 1520 erschienenen „Erklärung etlicher Artikel in seinem Sermon von dem heiligen Sacrament" (WW. XXVII, 74) die Partei der Böhmen, welche nicht glaube, daß Christi Fleisch und Blut wahrhaftig im Abendmahl sei, sans phrase als „Ketzer". (Vgl. auch die ähnliche Aeußerung in der Schrift „An den christl. Adel deutscher Nation", WW. XXI, 343.) Mit einigem Erstaunen lese ich freilich weiterhin bei Schenkel, daß Luther anfänglich die „katholische" Vorstellung von einer leiblichen Gegenwart Christi in den Elementen des Abendmahls „bekämpft", seit der Wittenberger Sturm- und Drangperiode aber sich unwillkürlich in diese „aufgegebene" Vorstellung zurückgeflüchtet habe (a. a. O., S. 495). Wo ist denn Luther jemals zur wirklichen Leugnung der Realpräsenz fortgeschritten? Die angeführte briefliche Aeußerung sagt davon nichts, und seine früheren Schriften bezeugen, dächte ich, das Gegentheil.

hervor, mit welcher Luther die Reihe seiner eigentlichen Streitschriften über das Abendmahl eröffnet. Die hieher gehörigen Aeußerungen derselben sind bekannt, und Göbel selbst hat in seinem Aufsatze die hauptsächlichsten zusammengestellt; freilich hat ihn dies nicht abgehalten, die schon hinsichtlich des Schreibens an die Böhmen behauptete Umbildung der anfänglichen Abendmahlslehre auch hier wiederzufinden. Nach ihm sieht hier Luther „in dem an das Sacrament geknüpften Worte oder in dem Sacrament durch das damit verbundene Wort“ ein wesentlich nothwendiges Gnadenmittel, an welches eine „specifische, sonst nicht zu erlangende Gnadenwirkung“, nämlich die Austheilung und Aneignung der Sündenvergebung, und zwar darum geknüpft ist, weil in dem Sacrament Christi natürlicher, wahrhaftiger, für uns zur Vergebung der Sünde gegebener Leib ausgetheilt wird. Das Wort sei und bleibe ihm zwar das Wichtigste; aber dieses Wort denke er sich in keiner Weise getrennt und trennbar vom Sacramente, so daß er beides mit einander als eins verbinden und die dem einen zukommenden Prädicate auf das andere übertragen könne [1]. Gegen diese kaum ganz zusammenstimmende Darstellung ist indessen mehreres zu erinnern. Falsch ist zunächst, daß Luther dem Sacramente eine „specifische, sonst nicht zu erlangende“ Gnadenwirkung zuschreibe; denn wenn derselbe von dem Abendmahl behauptet, daß Christus daselbst die am Kreuze erworbene Vergebung „austheile“, so thut er dies nicht, ohne hinzuzufügen: „wie auch im Evangelio, wo es gepredigt wird“ [2]) — und noch in dem „Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister“ (1526) wird ausdrücklich anerkannt, daß in der Predigt eben dasselbe sei wie im Sacrament, und der eigentümliche Vorzug des letzteren nur darin gefunden, daß es „auf gewisse Personen deute“, oder mit anderen Worten die göttliche Gnade direct dem Einzelnen zueigne [3]. Falsch ist ferner, daß Luther die Austheilung und Aneignung der Sündenvergebung deshalb an das Sacrament

---

1) a. a. O., S. 369.
2) WW. XXIX, 285 f.
3) WW. XXIX, 345 f.

geknüpft sein lasse, weil in demselben Christi natürlicher, wahrhaftiger Leib ausgetheilt werde — wenn man nämlich, wie dies Göbel ohne Frage thut, dabei an die specifische Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und die unter dem Brot und Wein geschehende specifisch sacramentliche Darreichung denkt. Denn wie soll man dies mit dem von Göbel selbst anerkannten Umstande zusammenreimen, daß das Wort für Luther die Hauptsache bleibt? wie mit der bestimmten, von Göbel selbst angeführten Erklärung, daß, auch wenn eitel Brot und Wein da wäre, um des Wortes willen Vergebung der Sünden im Abendmahl sein würde? [1]) Ist endlich dies Wort offenbar nur ein Inbegriff des Evangeliums überhaupt, so kann es auch unmöglich als „in keiner Weise vom Sacramente trennbar" gedacht sein. Hienach wird sich auch zweifeln lassen, ob sich das Fehlen der Ausdrücke „Zeichen" und „Siegel" in der vorliegenden Schrift als eine natürliche Folge davon erkläre, daß Luther den durch sie angezeigten Standpunkt „überwunden" habe [2]); ja wie wenig dies letztere thatsächlich der Fall ist, beweist das wenn auch nur vereinzelte Wiederauftreten der fraglichen Auffassung in der Folgezeit [3]),

1) WW. XXIX, 286.

2) Göbel a. a. O., S. 376.

3) Sermon vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi, WW. XXIX, 350: „Das ist das erste Häuptstuck christlicher Lehre, wilchs uns in den Worten furgetragen wird, und zum Wahrzeichen und Sicherung sein Leib und Blut uns dazu gegeben, leiblich zu entpfahen." Ebenso in einer Predigt aus dem Jahre 1534, WW. II, 249 f.: „Er allein hat Sünde und Tod überwunden in sich selbst, in seinem Leib und Blut, und solches schenkt er uns; und zum gewissen Zeichen, Pfand und Siegel gibt er uns im Sacrament seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken." — Nach Dieckhoff wäre es von wesentlicher Bedeutung für die Lehrentwicklung Luthers, daß dieser den Empfang des Leibes und Blutes Christi gar nicht in Betracht gezogen, als er letztere im Verhältnis zur Zusage im Abendmahl als ein gewiß machendes Zeichen derselben auffaßte, ohne damit zu verneinen, daß sie zur Speise dargereicht noch eine andere Bedeutung für das Leben der Gläubigen haben. Wenn daher Melanchthon in den Locis von 1521 das Zeichen in dem Empfange des Leibes sehe, so liege darin kein Fortschritt, sondern umgekehrt eine nicht unbedeutende Depravation von Luthers Lehre, sofern ihm

während das Zurücktreten jener Bezeichnungen sich unschwer durch die veränderte Richtung der Luther'schen Polemik motivirt.

Dennoch kann freilich nicht in Abrede gestellt werden, daß auf der anderen Seite wieder in den späteren Schriften Luthers Leib und Blut Christi weit mehr in den Mittelpunkt des Sacramentes gerückt erscheinen, als dies in den früheren der Fall ist, und mit der Darreichung derselben die Sündenvergebung mehrfach in einer Unmittelbarkeit verknüpft wird, welcher die Vorstellung eines den Glauben an die Verheißung stärkenden Zeichens oder Unterpfandes nicht zu genügen scheint. So liest man schon in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" die Behauptung, „daß solchs Brot und Leib brechen geschehe und sei eingesetzt, daß uns zu nutz komme, uns von Sünden erlöse" [1]. So heißt es in dem „Sermon vom Sacrament": „Und wenn gleich die Wort [der für euch gegeben, das für euch vergossen wird] nicht dastunden, wie es Paulus außen läßt, so hast du dennoch den Leib, der für deine

(Melanchthon) der empfangene Leib nichts weiter als ein die Zusage der Sündenvergebung gewiß machendes Zeichen, damit aber der eigentümliche Werth von Leib und Blut Christi als Speise ausgeschlossen, die fortbildende Bedeutung, welche in der Geltendmachung dieses Momentes liege, beseitigt sei (a. a. O., S. 237, vgl. S. 226 ff.). Thatsächlich indessen ist seine spätere Beachtung des Umstandes, daß die Elemente im Abendmahl zum Genusse dargereicht und empfangen werden, für Luther offenbar kein Hindernis einer seinem anfänglichen Standpunkte entsprechenden Werthung des Sacramentes gewesen, da er, wie die im Anfang dieser Note angeführten Stellen zeigen, durchaus keinen Anstand nimmt, auch den empfangenen oder zu empfangenden Leib in alter Weise als Zeichen und Siegel der im Worte gegebenen Zusage aufzufassen. Daß namentlich die Schrift „vom Misbrauch der Messe" (1522), welche, wie Dieckhoff hervorhebt, zuerst mit Bestimmtheit die Worte „nehmet, esset" u. s. w. geltend macht, sich nichtsdestoweniger völlig in dem charakteristischen Gedankenkreise der früheren Schriften bewegt (vgl. besonders WW. XXVIII, 76 f. mit den Ausführungen im „Sermon vom Neuen Testament" WW. XXVIII, 147 ff.), dürfte wol kaum von jemandem in Abrede gestellt werden. Jener dem Melanchthon von Dieckhoff vorgeworfenen „Depravation" seiner Lehre würde also Luther selber sich schuldig gemacht haben.

[1] WW. XXIX, 282.

Sünd gestorben, und das Blut, so dafür vergossen ist. Wenn dir aber Christus geschenkt wird, so ist dir auch Vergebung der Sünd geschenkt und alles, was durch den Schatz erworben ist. . . . . Kein Werk, kein Thun hilft mir zur Sünden, sondern ich habe einen anderen Schatz, meines Herrn Leib und Blut, mir gegeben zur Vergebung der Sünden. Das ist der einige Schatz und Vergebung, und kein ander im Himmel noch auf Erden." 1) So erklärt der große Katechismus: „Darumb gehen wir zum Sacrament, daß wir da empfahen solchen Schatz, durch und in dem wir Vergebunge der Sunde überkommen . . . . Hie verdrehen sich aber unsere klugen Geister mit ihrer großen Kunst und Klugheit, die schreien und poltern: wie kann Brot und Wein die Sunde vergeben oder den Glauben stärken? so sie doch hören und wissen, daß wir solchs nicht von Brot und Wein sagen, als an ihm selbs Brot Brot ist, sondern von solchem Brot und Wein, das Christus Leib und Blut ist und die Wort bei sich hat. Dasselbige, sagen wir, ist ja der Schatz und kein ander, dadurch solche Vergebunge erworben ist." 2) In solchen Aeußerungen scheint allerdings der von Göbel und in anderer Weise von Dieckhoff behauptete Fortschritt unverkennbar zu sein. Nur freilich von einem wirklichen Abschlusse, einer Vollendung, welche Luthers Abendmahlslehre in ihrer Sphäre hiemit erreicht habe, dürfte in keinem Falle geredet werden. Denn neben diese Aeußerungen treten ganz unvermittelt jene anderen, welche durchaus den früheren Standpunkt behaupten; dieser aber ist ein derartiger, daß eine Fortbildung desselben in der angegebenen Richtung mit seiner thatsächlichen Auflösung gleichbedeutend ist. Es würde also im Grunde nur an die Stelle der einfachen Incongruenz von Zweck und Mittel, wie sie Luthers frühere Ausführungen aufweisen, der weit schlimmere Uebelstand eines Nebeneinanders ganz heterogener, ja widersprechender Anschauungsweisen getreten sein. Gewiß eine Umbildung, in der man alles andere als einen wirklichen Fortschritt, geschweige denn einen eigentlichen Abschluß der Lehre zu erblicken hätte!

---

1) WW. XXIX, 348.

2) WW. XXI, 144. 145. (Libri Symb. ed. Hase p. 555. 556 sq.)

Von einer Unklarheit wird sich nun allerdings die spätere Darstellung Luthers nicht freisprechen lassen; indessen dürfte gerade die schärfere Fixirung des Punktes, an welchem dieselbe eigentlich haftet, herausstellen, wie wenig im Grunde der Sache seine Auffassung eine andere geworden ist. Ich gehe hiefür zunächst von der vorhin angeführten Stelle aus dem „Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister“ aus. Wenn hier der Leib und das Blut Christi als der Schatz bezeichnet sind, der von Sünden helfe, so wird man dem Zusammenhange nach ohne Zweifel an die nach lutherischer Lehre im Abendmahl geschehende specifisch sacramentliche Darreichung denken. Unter dieser Voraussetzung aber wird man überrascht durch die in dem obigen Citate ausgelassene Erklärung: „wenn du den mit dem Herzen gefaßt hast, wie er denn sonst nirgend mit zu fassen ist“ ꝛc. Man wird überrascht, sage ich; denn mit welchem Rechte läßt sich von dem im Abendmahl gespendeten Leibe und Blute Christi, dessen mündlichen und deshalb bei den Ungläubigen ganz ebenso wie bei den Gläubigen geschehenden Empfang die lutherische Lehre bekanntlich ausdrücklich und nachdrücklich behauptet, sagen, daß es nur mit dem Herzen gefaßt werden könne? Dieser letzteren Behauptung entspricht es vollkommen, wenn es im großen Katechismus unmittelbar nach der oben angeführten Stelle heißt, daß der Schatz nicht anders denn in den Worten „für euch gegeben und vergossen“ uns gebracht nnd zugeeignet werden könne [1]); auch dieser Satz aber muß der Thatsache gegenüber, daß als das Medium für den Empfang des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle der Genuß von Brot und Wein angesehen wird, höchst auffällig erscheinen. Eine Erklärung solcher Aussagen scheint nun freilich darin zu liegen, wenn in demselben Zusammenhange als Grund, weshalb der Schatz in das Wort gefaßt und uns in demselben gereicht werden müsse, angeführt wird, daß wir sonst nichts von ihm wissen noch ihn suchen könnten — ebenso, wenn es weiterhin heißt: „Fasten und bereiten ꝛc. mag wol eine äußerliche Bereitung und Kinderübung sein, daß sich der Leib züchtig und

---

[1]) a. a. O., S. 145. 147. (L. S., p. 557. 558.)

ehrerbietig gegen den Leib und Blut Christi hält und geberdet; aber das darin und damit gegeben wird, kann nicht der Leib fassen noch zu sich bringen" [1]). Hienach nämlich würde es sich nicht sowol um den Empfang des „Schatzes" selber, als vielmehr um das Bewußtsein von demselben und von der Bedeutung des Empfangenen handeln, wobei dann selbstverständlich die sacramentliche Darreichung sich dem Worte als einem auf sie selber bezüglichen überordnete, statt demselben zur Bekräftigung angehängt zu sein. Genauer besehen reicht indessen diese Erklärung keineswegs aus. Denn da das „Fassen", um welches es sich handelt, unzweifelhaft nicht im Sinne des bloßen Begreifens oder Verstehens, sondern in dem des Ergreifens oder sich Aneignens gemeint ist [2]), Leib und Blut Christi aber nach lutherischer Lehre thatsächlich durch das Organ des Mundes, also durch den Leib angeeignet werden: so würden die in Frage stehenden Sätze immer eine höchst unangemessene und unrichtige Ausdrucksweise enthalten. Ja selbst durch die Erinnerung, daß genau genommen nicht sowol Leib und Blut Christi selber als vielmehr „das darin und damit gegeben wird", nämlich die Sündenvergebung, unter dem „Schatze" zu verstehen sei, würde dem wenigstens so lange kaum abgeholfen sein, als man die letztere in specifischer Weise an den Empfang des ersteren geknüpft oder durch denselben vermittelt sein läßt. Es ist nun ferner höchst beachtenswerth, daß am Schlusse der angeführten Worte des „Sermon" &c. Luther für das Gesagte eine Schriftstelle (Apgesch. 4, 12) citirt, welche ohne jede Beziehung auf das Abendmahl nur den ganz allgemeinen Gedanken ausspricht, daß allein in Christus Heil zu finden sei, daß ebenso in dem großen Katechismus an die Erklärung, der Schatz müsse in das Wort gefaßt sein, weil wir sonst nichts davon wissen könnten, sich unmittelbar eine Auseinandersetzung anschließt, welche zunächst gleichfalls

---

[1]) a. a. O., S. 146. 147. (L. S., p. 557. 559.)

[2]) Ebendas. S. 147: „weil solcher Schatz gar in den Worten furgelegt wird, kann man's nicht anders ergreifen und zu sich nehmen, denn mit dem Herzen; denn mit der Faust wird man solch Geschenke und ewigen Schatz nicht fassen".

ohne jede besondere Beziehung auf das Abendmahl hervorhebt, wie die am Kreuze erworbene Sündenvergebung nur durchs Wort zu uns kommen könne, dann aber ganz im Sinne von Luthers früherem Standpunkte das ganze Evangelium durch das Wort in dem Sacrament beschlossen sein läßt. Wenn endlich, wie oben erwähnt, Luther in der Schrift wider die himmlischen Propheten die ihrer Sünden wegen Bekümmerten anweist, sich Trost zu holen „nicht am Brot und Wein, nicht am Leibe und Blute Christi, sondern am Wort, das im Sacrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt“, so kann auch hier unmöglich der Relativsatz auf die specifisch sacramentliche Darreichung als Gegenstand des Wortes bezogen werden, da in diesem Falle der in der Stelle ausgedrückte Gegensatz ein offenbar widersinniger sein würde [1]: vielmehr muß die Meinung sein, daß die Abendmahlsworte mir zusichern, Christus habe auch mir zu gut seinen Leib in den Tod gegeben und sein Blut am Kreuze vergossen. Nur so rechtfertigt es sich, wenn dieselben dem (im Abendmahl geschehenden) Empfange des Leibes und Blutes Christi (welcher ja hienach nicht ihren Inhalt bildet) als der eigentliche Grund des Trostes gegenübergestellt werden; nur so ferner begreift man, wie Luther noch im großen Katechismus erklären darf, „daß eben die Worte sind, die wir allenthalben im Evangelio hören“ [2]. Aus allem diesen geht hinreichend deutlich hervor, daß das Geltendmachen des Leibes und Blutes Christi als des Schatzes, in und mit welchem man Vergebung der Sünde empfange, im Grunde nur ein Ausdruck für den dem Tode Jesu zugeschriebenen Heilswerth ist, das Sacrament aber dabei wesentlich nur insofern in Betracht kommt, als die allgemeine evangelische Verkündigung von der durch Christus vollbrachten Versöhnung darin zusammengefaßt und dem Einzelnen als Glaubensobject dargeboten wird [3]. Unter dieser

---

[1] Es wäre das ebenso, wie wenn man jemandem, der ein Geschenk bekommt, sagen wollte, er müsse sich nicht über dieses, sondern über die Erklärung freuen, durch welche ihm dasselbe zugesprochen wird.

[2] a. a. O., S. 146. (L. S., p. 557 sq.)

[3] Göbel citirt in seiner angeführten Abhandlung (S. 370) als einen deut-

Voraussetzung erklärt es sich dann freilich von selbst, wenn nach den oben angeführten Aeußerungen der Schatz nur mit dem Herzen

---

lichen Beleg dafür, wie wenig es thatsächlich — trotz der bekannten früher angeführten Aeußerung — für den Gebrauch und die Bedeutung des Sacramentes Luther habe einerlei sein können, ob der Leib Christi wirklich unter dem Brot vorhanden sei oder nicht, die folgende Stelle aus der Schrift „wider die himmlischen Propheten": „Also auch, wenn ich Carlstadtischer Lehre nach das Gedächtniß und Erkenntniß Christi mit solcher Brunst und Ernst übete, daß ich Blut schwitzte und drüber verbrennete, wäre es alles nichts und ganz verloren. Denn da wäre eitel Werk und Gebot, aber kein Geschenke oder Wort Gottes, das mir Christus Leib und Blut darböte und gebe; und geschehe mir eben, als wenn mir ein Kasten voll Gülden und großer Schatz an einem Ort vergraben oder behalten würde, da möcht ich mich zu todte gedenken und mit aller Lust erkennen, große Brunst und Hitze in solchem Kennen und Gedenken gegen den Schatz haben, bis ich drüber krank würde; aber was hülfe mich das alles, wenn mir derselbige Schatz nimmermehr geöffnet, gegeben und zugebracht und in meine Gewalt überantwortet würde? Das hieße wahrlich lieben und nicht genießen, das hieße vom Geruch satt werden und vom Sehen ans Glas trunken werden" u. s. w. (WW. XXIX, 285). Indessen wenn hier von einem Geschenk und Wort Gottes, das mir Christi Leib und Blut darbietet, die Rede ist, so macht schon der Zusammenhang, in welchem die ganze Stelle sich findet, es unzweifelhaft, daß dabei ganz ebenso wie bei der im Texte angezogenen Aeußerung der nämlichen Schrift nicht sowol an die dem Sacrament eigentümliche Spendung, als vielmehr ganz allgemein an die Zueignung des Versöhnungswerkes an den Einzelnen zu denken sei. Unmittelbar vorher nämlich heißt es: „Das ist unsere Lehre, daß Brot und Wein nichts helfe, ja auch der Leib und Blut im Brot und Wein nichts helfe; ich will noch weiter reden: Christus am Kreuz mit alle seinem Leiden und Tod hilft nichts, wenn's auch auf's allerbrunstigest, hitzigest, herzlichest erkannt und bedacht wird, wie du lehrest, es muß alles noch ein anderes da sein. Was denn? Das Wort, das Wort, das Wort, hörest du Lügengeist auch, das Wort thut's. Denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekrenzigt würde, wäre es alles umbsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und theilets aus und schenket mir's und spräche: das soll dein sein, nimm hin und habe dir's." (S. 284.) Man beachte zudem wohl, daß, was Luther eigentlich (ob mit Recht oder mit Unrecht) in diesem Zusammenhange Karlstadt vorwirft, dies ist, daß die von ihm betonte „brünstige Erkenntniß" rc. „eitel Werk und Gebot" sei. Vgl. S. 278;

gefaßt und nur in den Worten uns vorgetragen werden kann. Ebenso aber liegt auf der Hand, daß die fragliche Anschauung durchaus nicht über den ursprünglichen Standpunkt Luthers hinausgeht. Denn wenn auf diesem Leib und Blut Christi gegen das Wort der Verheißung zurücktreten und demselben nur als ein bekräftigendes Siegel angehängt erscheinen, so handelt es sich um sie eben insofern, als sie zur sacramentalen Verwendung kommen; umgekehrt ist die in den späteren Schriften ihnen beigemessene Bedeutung dadurch bedingt, daß sie thatsächlich in einer wesentlich anderen Beziehung, nämlich als am Kreuze dargebrachtes Opfer in Betracht gezogen werden [1]). Offenbar

---

„Daß D. Karlstadts Theologie nicht höher ist kommen, denn daß sie lehret, wie wir Christo nach sollen folgen, und aus Christo nur ein Exempel und Gebieter macht, daraus nichts denn Werk gelernt werden. Er weiß aber und lehret Christum nicht, wie er unser Schatz und Gottes Geschenke ist, daraus der Glaube folget" u. s. w. Also ein ganz ähnlicher Gegensatz wie der, um welchen sich Luthers frühere Schriften über die Messe bewegen! (Vgl. auch Schenkel, Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, S. 204. 209 f.)

1) Ich bemerke hiebei, um einem möglichen Einwande zu begegnen, daß die Behauptung, Luther habe das „für euch gegeben, für euch vergossen" der Einsetzungsworte nicht von dem bevorstehenden Todesleiden Jesu, sondern von der in der Abendmahlshandlung stattfindenden Distribution verstanden, einer sehr wesentlichen Einschränkung bedarf. Der Sachverhalt ist dieser. Allerdings findet sich die genannte Deutung, welche Luther schon in der Schrift „daß diese Worte" zc. (WW. XXX, 44), jedoch hier nur als möglich und — was wohl zu beachten — nur als Stütze für einen spottenden Versuch, auch seinerseits zu „schwärmen", nicht seiner wirklichen Auffassung erwähnt, in dem großen „Bekenntniß vom Abendmahl" (WW. XXX, 327 ff.) ausführlich vorgetragen und begründet. Luther geht nämlich hier davon aus, daß in dem Bericht des Lukas es (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου) τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, nicht τῷ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννομένῳ heiße, also das Vergossenwerden nicht vom Blute, sondern vom Becher ausgesagt werde, und bemerkt, daß er hierauf vor 3 oder 4 Jahren von einem „feinen gelehrten Pfarrherrn aus einem Dorfe" aufmerksam gemacht worden sei, welcher die betreffenden Worte so erklärt habe: dieser Becher ist das neue Testament in meinem Blut, der für euch ausgegossen, d. i. über Tische euch geschenket und zu trinken vorgesetzt wird, wie man sonst

gewinnt nun, je nachdem der eine oder der andere Gesichtspunkt zur Geltung kommt, der Satz, daß im Abendmahl uns Christi

---

Wein aus den Kannen für die Gäste schenket. Diese Meinung, erklärt nun Luther, habe ihm sehr gefallen und gefalle ihm auch jetzt noch; er möchte wol, daß man dieselbe aus dem griechischen Texte herausbringen könnte, weil damit abermals allen Schwärmern mit Gewalt das Maul gestopft wäre, auch stehe es ihm fest, daß der Text Pauli „das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird", schlecht von dem Brechen und Austheilen bei Tische zu verstehen sei, — wenn aber dies, so könne ohne Zweifel auch der Satz vom Becher denselben Verstand leiden. Auch die Worte bei Lukas „der für euch gegeben wird" scheinen ihm dafür zu sprechen („nu heißt geben freilich etwas schenken und nicht etwas im Tod uberantworten"); dagegen verhehlt er sich allerdings nicht, daß der von Matthäus und Markus dargebotene Text „das ist mein Blut, für Viele vergossen" sich kaum damit in Einklang bringen lasse. Uebrigens aber erklärt er bezüglich seiner Billigung jener Auffassung: „Solchs sage ich nicht, daß ich gewiß drauf stehe, denn weß ich selbs nicht gewiß bin, das will ich niemand lehren, sondern daß ich gerne wollte, es wäre also" u. s. w. (S. 328). Man sieht hieraus, daß Luther zwar für seine Person zu der fraglichen Interpretation neigt, aber dennoch (hauptsächlich aus bescheidenem Mistrauen gegen seine sprachlichen Kenntnisse) nicht mit voller Entschiedenheit für dieselbe einzutreten wagt. Zweifellos, wie es scheint, ist ihm nur, daß der paulinische Text, welcher von einem Gebrochenwerden des Leibes rede, sich nur von dem Ausgetheiltwerden über Tische verstehen lasse, — eine Behauptung, welche schon in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten" (WW. XXIX, 280 f.) auftritt. Daß Luther in seinen früheren Schriften das Gegeben- und Vergossenwerden auf den Tod Christi bezogen habe, dürfte kaum geleugnet werden; ich verweise hiefür nur auf die ausdrückliche Erklärung De captivit. Babyl. Opp. Jen. II, 265 a, sowie auf die Aeußerung in der Schrift „Vom Misbrauch der Messe" (WW. XXVIII, 80): in den Worten „für euch gegeben" 2c. habe Gott angezeigt, womit er allein zu versühnen sei. Worauf es hier aber ankommt, ist der Umstand, daß auch in den späteren Ausführungen Luthers mehrfache Stellen angetroffen werden, in welchen die thatsächliche Beziehung der Einsetzungsworte auf den Tod Christi kaum zweifelhaft sein kann. Zunächst darf ich hinsichtlich der Schrift „Wider die himmlischen Propheten" auf das schon Bemerkte verweisen; man vergleiche indessen auch die gegen einen Einwand Karlstadts gerichtete Ausführung S. 262 ff., welche die Identificirung des Gegebenwerdens mit dem Gekreuzigtwerden sehr deutlich erkennen läßt, ebenso S. 276: „Denn nicht der Leib Christi, er sei am

Leib und Blut geschenkt werde, einen ganz verschiedenen Sinn, sofern nämlich in dem ersteren Falle die an das Sacrament gebundene und nur in ihm sich vollziehende Darbietung zum mündlichen Genusse gemeint ist, in dem letzteren dagegen nur an die sowol in

---

Tische sitzend oder im Brot, sondern die Wort, da er spricht: der wird für euch gegeben, lehren uns den Tod und Auferstehung Christi." Aus dem „Sermon vom Sacrament" 2c. mögen hier die folgenden zwei Stellen angeführt werden: „Denn wenn ich sage: das ist der Leib, der für euch gegeben wird, das ist das Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden, da gedenke ich sein, verkundige und sage von seinem Tod, ohn daß es nicht offentlich geschieht ingemeine, sondern allein auf dich gezogen wird." (WW. XXIX, 346.) — „Denn das ist einem iglichen noth zu wissen, daß Christus sein Leib, Fleisch und Blut hingegeben hat ans Kreuz, dazu, daß es uns soll ein Schatz sein und helfen zur Vergebung der Sünde .... das ist das erste Häuptstuck christlicher Lehre, wilchs uns in den Worten furgetragen wird, und zum Wahrzeichen und Sicherung sein Leib und Blut uns dazu gegeben, leiblich zu entpfahen." (Ebendas., S. 350.) Völlig zweifellos ist ferner folgende Stelle einer doch wol aus den 30er Jahren stammenden, also in die Zeit nach der Veröffentlichung des Bekenntnisses vom Abendmahl fallenden Predigt der Hauspostille (WW. II, 219): „Denn da zeugen die Worte, daß er nicht gerechte und heilige Leute, sondern arme Sünder, die um ihrer großen Sünde willen nicht wissen, wo aus, bei diesem Tische haben will. Denn also spricht er: sein Leib sei für sie gegeben und sein Blut für ihre Sünde vergossen. Das müssen aber nicht schlechte noch geringe Sünder sein, für die so ein trefflich Opfer oder Bezahlung geschehen ist." (Vgl. auch WW. II, 208 f. 249.) Endlich, um dies zu wiederholen, wie soll man sich die im Texte angeführte Aeußerung des großen Katechismus, daß die Abendmahlsworte die nämlichen Worte seien, welche wir allenthalben im Evangelio hören, überall nur erklären, wenn nicht durch die Annahme, daß Luther dabei lediglich an das „für euch gegeben, für euch vergossen zur Vergebung der Sünden" gedacht, dieses aber nicht sowol von der im Abendmahl stattfindenden Distribution als vielmehr von dem am Kreuze dargebrachten Opfer verstanden habe? Nach allem diesen hätte Jul. Müller in der von ihm angeführten, vielleicht zu weit gehenden Behauptung von Sartorius, daß Luther nur einmal, jedoch mehr nur fraglich, an jene Deutung vom Ausgetheiltwerden bei Tische gedacht, nicht gerade einen Beweis dafür finden sollen, wie sehr sich der wahre Sinn der Lehre Luthers bei ihren Vertheidigern selbst verdunkelt habe (Dogmat. Abhandl., S. 413).

dem Sacramente wie außerhalb desselben geschehende und durch den geistigen Act des Glaubens anzueignende Zusage gedacht werden kann, daß auch für uns Christus sich selber geopfert und auch uns dadurch das Heil erworben habe. Das Eigentümliche ist nun aber, daß dieses beides in Luthers späterer Darstellung nicht klar auseinandergehalten wird, sondern wie unwillkürlich in einander überfließt, so daß er mit derselben Leichtigkeit von der speciellen Beziehung auf das Sacrament als solches zu dem allgemeinen Gedanken der Heilsbegründung durch Christus, wie umgekehrt von diesem wieder zu jener überspringt, ohne ein Bewußtsein davon zu verrathen, daß der Gesichtskreis seiner Ausführung nicht mehr der nämliche geblieben ist.

Zur Erklärung dieser Thatsache darf auf einen Punkt hingewiesen werden, an welchem sich mit besonderer Deutlichkeit die eigentliche Quelle der hier obwaltenden Unklarheit aufdeckt. Ich meine den der älteren lutherischen Theologie — freilich nicht ihr allein — geläufigen Begriff des „geistlichen Essens", ein Begriff, welcher in der hier vorliegenden Bestimmtheit als ein ebenso unhaltbarer wie verwirrender bezeichnet werden muß. Der hiemit ausgesprochene Vorwurf trifft nicht die biblische Quelle, aus welcher jener geflossen ist. Denn Joh. 6 ist die Bildlichkeit des Essens und Trinkens dadurch bedingt, daß auch die Ausdrücke „Fleisch" und „Blut" nur im bildlichen Sinne als Bezeichnungen des in die Gläubigen eingehenden geistigen Wesens Christi gemeint sind [1]);

---

[1]) Dies geht nämlich auf das unzweideutigste aus den den Schlüssel der ganzen voranstehenden Rede enthaltenden Worten V. 63 hervor. Wenn hier, nachdem im Vorangegangenen in stärkster Weise das Essen des Fleisches Christi als das den Besitz ewigen Lebens Vermittelnde oder Bewirkende hervorgehoben worden ist, das Fleisch ohne alle Einschränkung als nichts (zur Lebensmittheilung) nütze und dem gegenüber vielmehr der Geist als das Lebendigmachende bezeichnet wird: so liegt darin entweder der offenste, nackteste Widerspruch, über welchen man sich nur durch willkürliche Eintragungen hinweghelfen kann, oder aber der Beweis, daß im Bisherigen überall nicht an das wirkliche Fleisch [und Blut] Christi zu denken sei. Daß V. 63 irgendwie auf einen bildlichen, uneigentlichen Sinn der vorhin gebrauchten Ausdrücke hinweise, darf wol als anerkannt betrachtet werden; nur bezieht man gewöhnlich diesen bildlichen Charakter

hier also stimmt alles zusammen und ist der Gedanke ein in sich selbst durchaus widerspruchsloser. Hingegen bei dem in der lutheri-

---

thatsächlich allein auf das Essen und Trinken, indem man bei dem Fleisch und Blut an die wirkliche Leiblichkeit Christi denkt, also bei diesen Ausdrücken an der eigentlichen Bedeutung festhält, freilich nicht, ohne daß sich in Wirklichkeit immer wieder ein anderer Begriff, der Versöhnungstod Christi, an die Stelle des zunächst vorliegenden schöbe. Darnach aber wäre zu erwarten, daß eben die grob sinnliche oder buchstäbliche Auffassung des Essens und Trinkens V. 36 eine Correctur fände und ihr gegenüber eine andere Art der Aneignung des Fleisches und Blutes Christi hervorgehoben würde, während thatsächlich der hier gegebene Fingerzeig sich auf das Fleisch, also auf das, was im Vorigen als Gegenstand der Aneignung genannt war, bezieht und im Hinblicke auf ein durch diesen Ausdruck veranlaßtes Misverständnis den Geist als das Lebendigmachende bezeichnet, womit dann freilich der uneigentliche Charakter des Essens und Trinkens von selber gegeben ist. Kann man also, so lange man das Verständnis jenes Abschnittes durch V. 63 normirt sein läßt, nur bei dem Ergebnisse anlangen, daß es sich dort überall nicht um eine (wie immer geistig bestimmte) Aneignung des wirklichen Fleisches und Blutes oder der leiblichen Erscheinung Christi, sondern nur um ein Insichaufnehmen seines Geistes oder seiner geistigen Wesenheit handle, welche durch die Ausdrücke Fleisch und Blut nur in einer dem bildlichen Charakter der ganzen Rede entsprechenden Weise versinnlicht wird: so fehlt es anderseits an jeder wirklichen Nöthigung, an der gegentheiligen, eigentlichen Auffassung festzuhalten. Der durchgängige Gebrauch des Futurum (δώσω), in welchem man einen Hinweis auf den noch bevorstehenden Tod Christi findet, läßt sich ohne Schwierigkeit schon durch die Reflexion erklären, daß für die Hörer, welche ja zur Erwerbung jener himmlischen Speise aufgefordert werden, die Darreichung dieser letzteren an eine von ihnen erst zu erfüllende Bedingung geknüpft und insofern allerdings noch nicht gegenwärtig ist (vgl. auch A. Thoma: „Das Abendmahl im Neuen Testament“, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1876, S. 367) — falls man nicht lieber darauf zurückgehen will, daß nach dem Johannesevangelium die eigentliche Mittheilung des Geistes Christi erst mit der Erhöhung des letzteren eintritt (vgl. z. B. 7, 39; 16, 7). Nicht einmal das ist richtig, was Rückert (Das Abendmahl, sein Wesen u. s. Geschichte i. d. alten Kirche, S. 260) hinsichtlich der in textkritischer Hinsicht bekanntlich sehr streitigen Stelle V. 51 behauptet, daß, wenn hier die Worte ἣν ἐγὼ δώσω hinter ἡ σάρξ μου ἐστιν echt sein sollten, jede Möglichkeit, diese σάρξ Christi von etwas anderem als von seinem in den Tod zu gebenden Fleische zu verstehen, dadurch aufgehoben würde;

schen Theologie gangbaren Begriffe der manducatio spiritualis findet das Eigentümliche statt, daß zwar das Essen und Trinken als ein geistiger Act gefaßt, somit im bildlichen, uneigentlichen Sinne genommen, das Fleisch und Blut Christi dagegen, welches den Gegenstand jener geistigen Aneignung bilden soll, mit dem im Abendmahle für den sacramentalen Genuß dargereichten identificirt, somit auch im eigentlichen Sinne als der wirkliche substantielle Leib, das wirkliche substantielle Blut verstanden wird. So erklärt schon Luther: „Es werde nun Christus Fleisch leiblich oder geistlich gessen, so ist derselbe Leib dasselbe geistliche Fleisch, dieselbe unvergängliche Speise, die im Abendmahl mit Mund leiblich und mit Herzen geistlich gessen wird, nach Christus Einsetzung, oder allein mit dem Herzen geistlich gessen durch's Wort, wie er Joh. 6

---

denn warum muß das „Geben des Fleisches zum Heile der Welt" nothwendig die Hingabe in den Tod bezeichnen? warum soll nicht, wie dies zweifellos bei den unmittelbar vorhergehenden Worten ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω das einzig Mögliche ist, an eine Darreichung zum Genusse oder zur Aneignung gedacht werden? Die dadurch allerdings entstehende Breite des Ausdruckes ist doch bei dem Johannesevangelium nichts so unerhörtes und dürfte jedenfalls durch den Umstand aufgewogen werden, daß im anderen Falle zu dem Begriffe des „Gebens" in unmittelbarer Aufeinanderfolge etwas ganz verschiedenes supplirt wird. Demnach enthält der in Frage kommende Abschnitt nichts, was sachlich über den allgemeinen Gedanken, daß Christus selber das rechte Lebensbrot sei, hinausginge. Denn ob er selber als dieses Brot bezeichnet wird (V. 35. 51), oder als der Geber desselben erscheint (V. 27. 51), begründet nur einen Unterschied der Vorstellungsweise; und wenn das Brot, welches er darreicht, näher als sein Fleisch und Blut bestimmt wird, so soll damit nichts anderes ausgedrückt werden, als daß es sein eigenstes Wesen ist, was er den Gläubigen mittheilt. Daß, alles zusammengenommen, Joh. 6 Jesus nur bildlich von der Aneignung seines Fleisches, in Wahrheit von der Aneignung seiner Person rede, erkennt auch Keim an (Geschichte Jesu von Nazara III, 289); freilich spricht er wieder von einer „unklar verschwommenen Auflösung des zuerst empfohlenen Essens des Leibes des Sterbenden oder Gestorbenen in ein Essen seiner geistigen Persönlichkeit" (ebendas. II, 580). — Beiläufig gesagt, ist durch das im Vorstehenden Ausgeführte der Entscheidung der Frage, ob Joh. 6 auf das Abendmahl hinblicke oder nicht, in keiner Weise präjudicirt.

lehret"[1]). Ja mit welcher Naivität sich diese Annahme bei ihm geltend macht, tritt sehr charakteristisch z. B. darin hervor, daß er den Bestreitern der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl entgegenhalten kann, auch sie genössen ja in ihrem geistlichen Essen „Fleisch und Bein", und was es denn besser sei, „Fleisch und Bein" mit der Seele zu essen als mit dem Munde?[2]) Wenn ferner gleich die Dogmatiker, wie früher bemerkt, zwischen dem sacramentalen und dem geistigen Genusse in der Weise unterscheiden, daß in jenem nur Leib und Blut Christi, in diesem dagegen der ganze Christus angeeignet werde, so liegt doch offenbar auch dabei die Anschauung zu Grunde, daß der letztere wenigstens theilweise den Gegenstand mit dem ersteren gemein habe. Thatsächlich ist nun allerdings mit diesem geistlichen Genießen des Leibes und Blutes Christi nichts anderes als die im Glauben sich vollziehende Aneignung seines Versöhnungstodes oder des durch denselben erworbenen Heiles gemeint; und in diesem Sinne erklärt z. B. Baier: „Fides, quatenus fertur in Christi corpus pro nobis in mortem traditum, dicitur corporis Christi manducatio spiritualis, et quatenus fertur in sanguinem Christi pro nobis effusum, dicitur spiritualis bibitio sanguinis Christi"[3]).

---

1) „Daß diese Worte" rc. WW. XXX, 101.

2) a. a. O., S. 137. Selbst Zwingli übrigens, welcher ausdrücklich erklärt: „ut corpus re spirituali pasci nequit, sic neque mens re corporali" (Fidei ratio ad Carol. Imperat. Opp. IV, 14), und: „quidquid corpus est, quidquid sensibile, fidei objectum esse nulla via potest" (De vera et falsa rel., Opp. III, 257), redet nicht nur überhaupt wieder von einem spiritualiter edere corpus Christi, sondern bestimmt auch gelegentlich diesen Leib ganz unbefangen als das gekreuzigte und auferstandene naturale ac substantiale corpus Christi (Fidei expos., Opp. IV, 51).

3) Comp. theol. posit., p. 927. Was Luther betrifft, so will freilich Köstlin (Luth. Theol. II, 160f.) nicht daran gedacht wissen, daß unter dem geistlichen Essen des Leibes Christi das gläubige Erfassen des durch seinen Tod für uns Erwirkten zu verstehen sei. Ich glaube doch, daß es im Kern der Sache darauf hinauskommt, und zwar hauptsächlich deshalb, weil ich darin den Schlüssel für das vorhin erwähnte Ineinanderspielen finde.

Hierbei muß indessen eine Ungenauigkeit des Ausdruckes constatirt werden, welche, obwol zunächst kaum mehr als dies, doch in einer bestimmten Beziehung verhängnisvoll geworden ist. Streng genommen nämlich ist es nach der kirchlichen Lehre selber keineswegs gerechtfertigt, Leib und Blut Christi als Object des heilbringenden Glaubens zu bezeichnen. Nicht der Leib, welcher geopfert, und das Blut, welches vergossen, sondern die Thatsache, daß jener in den Tod gegeben und dieses vergossen wurde, bildet nach ihr den Grund der Versöhnung und demgemäß auch den Gegenstand, auf welchen der Glaube sich bezieht oder welchen er sich in seiner Weise zu eigen macht. Für dieses letztere das erstere zu setzen, mag der populären Redeweise ebenso natürlich wie erlaubt sein, ist aber für die dogmatische Sprache nur insoweit unbedenklich, als man sich dabei bestimmt der Incorrectheit dieses Verfahrens bewußt bleibt. Und daß dies nicht immer geschehen, daß darum die in Rede stehende Vertauschung thatsächlich durchaus nicht so harmloser Natur ist, als es zunächst scheinen kann, dafür bietet eben die Rolle, welche dieselbe namentlich in Luthers Ausführungen über das Abendmahl spielt, den Beleg. Denn sie hat für den Reformator, wie dies in zahlreichen Aeußerungen hervortritt, die Täuschung zur Folge gehabt, als ob wirklich der sacramentale Genuß im engeren Sinne mit dem als geistliches Essen bezeichneten innerlichen Acte des Glaubens einen und denselben Gegenstand habe und nur die Art der Aneignung desselben in beiden Fällen eine verschiedene sei, ist so aber aus einer ungenauen Ausdrucksweise zu einer wirklichen logischen Verwechslung geworden [1]). Daß hiermit

[1]) Etwas ähnliches tritt mehrfach auch in den Aufstellungen neuerer Verfechter des lutherischen Dogmas hervor. Denn nur durch die erwähnte nicht bloß sprachliche, sondern zugleich logische Vertauschung wird es möglich, von einer dem Blute Christi für immer innewohnenden sühnenden Kraft zu reden, vermöge deren man sich beim Abendmahle in dem Leibe Christi auch die Vergebung der Sünden aneigne (Kahnis, Lehre vom Abendmahl, S. 77. 471), oder mit Stahl (D. luth. Kirche u. d. Union, S. 127) das Werk der Sühne dadurch besonders klar gemacht zu finden, daß die Versöhnten kraft des Abendmahlsgenusses selber das sündenreine Fleisch und Blut, das allein fähig gewesen, Gottes Gerechtigkeit genug

eine unerschöpfliche Quelle von Zweideutigkeiten und Unklarheiten geöffnet war, daß vor allem die richtige Fragestellung dadurch nothwendig verdunkelt werden mußte, liegt auf der Hand; für Luther speciell wurde der nachtheilige Einfluß jener Verwechslung noch verstärkt durch seine Unsicherheit in der Auffassung der Einsetzungsworte. Allerdings erscheint es mehrfach grade an solchen Stellen, welche die Identität des Objectes bei dem geistlichen und dem leiblichen Genusse betonen, fraglich, ob Luther mit dem ersteren nicht vielmehr den speciellen Glauben, daß im Sacramente unter dem Brot und Wein Leib und Blut Christi zwecks Zueignung der Sündenvergebung leiblich empfangen werde, als den allgemeinen an die durch das Opfer Christi für jeden Einzelnen begründete Versöhnung gemeint habe [1]). Das Richtige wird indessen wol sein, daß beides bei ihm ohne klare Scheidung in einander spielt. Wenigstens, daß Luther das geistliche Essen, welchem er dieselbe Speise wie dem leiblichen zueignet, überall auch in jenem allgemeineren Sinne gedacht habe, in welchem dieser Begriff in der späteren lutherischen Theologie allgemein gangbar ist [2]), kann gar nicht geleugnet werden und tritt z. B. schon in der vorhin angeführten Aeußerung hervor, nach welcher der Leib Christi ebensowol außer-

---

zu thun, in sich tragen. Derartige scheinbare Tiefsinnigkeiten sind im Grunde nur Materialisirungen der recht verstandenen kirchlichen Lehre, gegen welche man im Interesse dieser letzteren selber nicht nachdrücklich genug protestiren kann, sofern hier das, was nach ihr der Tödtung des Leibes und der Vergießung des Blutes zuzuschreiben ist, thatsächlich als etwas den Substanzen des getödteten Leibes und des vergossenen Blutes selber anhaftendes aufgefaßt, damit aber nothwendig die ganze Vorstellung auf das Gebiet des Physischen hinübergezogen wird. (Leider hat sich Kahnis auch noch in seiner Dogmatik — wenigstens in der mir vorliegenden ersten Auflage — ähnlich wie in seinem früheren Werke ausgesprochen, indem er zwar zunächst den Tod Christi als sühnendes Glaubensobject bezeichnet, dann aber die Sühnkraft desselben ebenfalls dem Leibe Christi innewohnen und deshalb mit dem letzteren dem Empfänger Vergebung der Sünden zu Theil werden läßt. Vgl. Luth. Dogmatik III, 458. 490 f. 503.)

1) Vgl. z. B. „Daß diese Worte" xc. WW. XXX, 87. 92 ff. 134 f.

2) Auch bekenntnismäßig ist derselbe ausgesprochen, vgl. F. C., p. 743 sq.

halb des Abendmahles [illegible] geistlich [illegible] wird [illegible].
Das obige Urtheil [illegible] als [illegible]
als es zugleich — [illegible] auf den [illegible]
Hauptpunkt zurück — die Erklärung für [illegible]
spielen verschiedener [illegible]
einmal da, wo es sich [illegible] des [illegible]
zwischen der Thatsache [illegible] der [illegible]
und dem hingegebenen [illegible]
daß alles Ernstes [illegible] werden kann. [illegible]

---

1) Vgl. auch WW. XXX, [illegible]: „Abermal frage ich: wie? wenn ich Christus' Fleisch im Abendmahl leiblich esse also, daß ich es zugleich auch geistlich esse, wollt ihr mir denn nicht zugeben, daß Christus' Fleisch im Abendmahl fast nütze sei? Wie kann aber das sein? Also kann's sein: ich will seinen Leib mit dem Brot leiblich essen und im Herzen dennoch zugleich glauben, daß es sei der Leib, der für mich gegeben wird zur Vergebung der Sünden, wie die Wort lauten Matth. 26, 26: das ist mein Leib, für euch gegeben, welchs ihr doch selbst heißt geistlich essen.“ Hier beweisen die letzten Worte, daß Luther den Begriff des geistlichen Essens in demselben Sinne versteht wie seine Gegner; daß diese aber den dadurch bezeichneten Glauben nicht auf den im Abendmahl geschehenden Empfang des Leibes und Blutes Christi — welchen sie leugnen —, sondern allgemein auf das durch Christus, speciell durch seinen Tod erworbene Heil bezogen haben, bedarf nicht erst der Erinnerung. Unhaltbar, um dies beiläufig zu bemerken, ist jedenfalls die Behauptung von Thomasius (Christi Person u. Werk III, 2. S. 10[illegible]; Dogmengeschichte II, 351): das geistliche Essen bestehe Luther nicht bloß im Glauben, sondern darin, daß das leibliche zugleich im Glauben, der das begleitende Wort fasse, geschehe. Allerdings scheint dies in der von Thomasius angezogenen Aeußerung zu liegen, „daß, wer Christus' Leib im Abendmahl im Glauben isset leiblich, daß derselbige auch im leiblichen Essen geistlich isset“ (WW. XXX, 95); ebenso, wenn es in der nämlichen Schrift heißt: „alles dasjenige, so unser Leib äußerlich und leiblich thut, wenn Gotts Wort dazu kompt und durch den Glauben geschicht, so ist's und heißt's geistlich geschehen“ (WW. XXX, 92). Sieht man indessen die dieser letzten Aeußerung vorhergehenden Beispiele an (S. 89 ff.), so stellt da Luther überall das geistliche Thun neben das leibliche und läßt es ausdrücklich im Herzen geschehen, was offenbar mit der von Thomasius behaupteten Begriffsbestimmung nicht verträglich ist. Man erinnere sich zudem nur, daß das geistliche Essen ja auch außerhalb des Sacramentes soll stattfinden können!

selbe geistlich, was im Sacramentsempfange leiblich genossen werde, und umgekehrt: so sind offenbar auch die verschiedenen Gedanken, daß im Abendmahle der Glaube sich auf das am Kreuz vollbrachte Opfer Christi, dessen Heilswerth ihm durch das Wort zugeeignet wird, und daß er sich auf dasjenige richte, was Gegenstand der specifisch sacramentlichen Darbietung sein soll, kaum noch auseinanderzuhalten. Denn was in der letzteren nach dem lutherischen Dogma empfangen wird, ist ja eben nichts anderes, als der in den Tod gegebene Leib Christi, wenn auch in der Gestalt, in welcher er gegenwärtig als der verklärte existirt. Daher das eigentümliche Schillern in Luthers späterer Darstellung, welches den Leser immer wieder fragen läßt, wovon denn nun eigentlich in Wirklichkeit die Rede sei. Man sieht mithin, daß, was hier manche geneigt sein dürften als eine nur vielleicht nicht consequent genug durchgeführte innerliche Vertiefung der Luther'schen Abendmahlslehre anzusehen, in Wahrheit nur die unvermeidliche Nachwirkung eines Mangels an begrifflicher Schärfe und Präcision ist. Eben hieraus wird die Unbefangenheit verständlich, mit welcher in den in Betracht gezogenen Schriften des Reformators gelegentlich wieder seine ursprüngliche Auffassungsweise — die unbedingte Zurückstellung des „Sacramentes" hinter das Wort und die Betrachtung des Leibes und Blutes Christi als eines Zeichens und Siegels der Verheißung — zu einem völlig deutlichen und entschiedenen Ausdrucke kommt. Nicht nur erklärt sich diese Thatsache aus der naturgemäß sich immer wieder geltend machenden Unmöglichkeit, jene Identificirung des eigentlichen Glaubensobjectes mit dem Gegenstande des sacramentalen Genusses im engeren Sinne wirklich zu vollziehen, sondern auch als ein realer Widerspruch mit den sonstigen Ausführungen läßt sich dieselbe insofern nicht beurtheilen, als in der That der eigentliche Gedanke Luthers, so sehr er durch die hervorgehobene Verwirrung stellenweise bis zur Unkenntlichkeit verhüllt wird, eine veränderte, von seinem ursprünglichen Standpunkte abweichende Richtung in jenen Schriften nicht erhalten hat.

Ein Ueberschreiten der ursprünglichen Anschauung hat man auch in dem Gedanken, daß das Abendmahl eine „Speise der Seele" sei, zunächst um so weniger zu finden, als derselbe offenbar auf

das genaueste dem erwähnten Begriffe des „geistlichen Essens“ entspricht. Für das Verständniß des Sinnes, welchen Luther damit verbunden hat, wird als maßgebend die einer seiner früheren Schriften angehörige Aeußerung betrachtet werden dürfen: „Gott hat unserem Glauben hie eine Weide, Tisch und Mahlzeit bereit; der Glaub weidet sich aber nicht, denn allein am Wort Gottes“ [1]. Der hierin ausgesprochene und schwerlich jemals von Luther aufgegebene Grundsatz läßt nämlich eine Anwendung der fraglichen Bezeichnung auf das Sacrament im engeren Sinne insofern zu, als in der Darreichung des Leibes und Blutes Christi selber eine Verkörperung des Wortes erblickt wird, — eine Vorstellung, welche sich materiell nicht wesentlich von der Auffassung des Sacramentes als eines Zeichens und Unterpfandes der im Wort gegebenen Verheißung unterscheidet. Eine „Speise der Seele“ ist hienach das Abendmahl in dem Sinne, daß durch den Empfang desselben, d. h. aber durch die darin sich vollziehende thatsächliche Erklärung der Glaube des Empfängers und damit zugleich sein innerliches Leben überhaupt gestärkt wird. Nun finde ich allerdings in einer späteren Schrift die Aeußerung, daß Leib und Blut Christi im Sacrament „nicht allein ein gnädiges Zeichen, sondern auch eine Speise sein soll, als damit wir uns laben und stärken sollen“ [2]; es scheint also das letztere als etwas selbständiges neben dem ersteren gedacht zu sein. Allein man braucht nur die vorangegangene Erörterung [3] etwas näher anzusehen, um sich zu überzeugen, daß in der That Luther die Labung oder Speisung der Seele, um welche es sich handelt, in keinem anderen Sinne als dem eben angegebenen verstanden hat, an der citirten Stelle also in Wirklichkeit nur ein Mangel an Präcision des Ausdruckes vorliegt [4]. Dagegen muß allerdings zugestanden werden, daß in der späteren lutherischen Theologie jener Sinn des

---

1) Sermon vom Neuen Testament, WW. XXVIII, 154.

2) Vermahnung zum Sacramente des Leibes und Blutes unseres Herrn (1530), WW. XXIII, 200.

3) Ebendas., S. 192 ff.

4) Schärfer und richtiger ausgedrückt müßte es heißen: daß Leib und Blut Christi ein gnädiges Zeichen und eben damit auch eine Speise sei.

in Rede stehenden Gedankens sich keineswegs rein und deutlich erhalten hat, mindestens stellenweise in einen sehr zweideutigen und irreleitenden Ausdruck gekleidet ist. Während nämlich nach der angegebenen Auffassung das die Seele Speisende nicht sowol das im Sacrament unter Brot und Wein Empfangene als vielmehr der Empfang des Leibes und Blutes Christi, oder mit anderen Worten die sacramentale Handlung und in letzter Beziehung das in dieser sich verkörpernde oder durch dieselbe besiegelte Wort ist: so lauten hier die Aussagen mehrfach so, daß unvermeidlich die Vorstellung hervorgerufen wird, Leib und Blut Christi seien an sich selber eine Speise der Seele, oder mit anderen Worten, es gehe von ihnen als diesen bestimmten überirdischen Substanzen unmittelbar in mysteriöser und schlechthin übernatürlicher Weise eine Erhöhung des geistigen Lebens auf ihren Empfänger aus. Oder wem müßte sich nicht unwillkürlich diese Vorstellung aufdrängen bei einer Erklärung wie die folgende: „Revera divitias divini sui erga homines amoris in hoc sacramento Christus opulenter effundit. Illud enim corpus, quod pro nobis in mortem tradidit, dat nobis in coena sua in cibum, ut ex eo tanquam solido, divino et vivifico cibo vivamus, alamur, grandescamus, confortemur atque adeo in ipsum convertamur“?[1]) Zumal, wenn er kurz vorher einen Ausspruch des Cyrill beifällig citirt gefunden hat, laut welchem durch jene Speise auch der genießende Leib zur Unsterblichkeit gebracht wird. Dazwischen steht dann freilich: „in eucharistia igitur accipimus pignus certissimum et praestantissimum reconciliationis nostrae cum deo, remissionis peccatorum, immortalitatis et futurae glorificationis“, und überhaupt bleibt der eigentlich maßgebende Gedanke in der altlutherischen Dogmatik, ganz ebenso wie bei Luther selbst, dieser, daß durch die Darbietung seines Leibes und Blutes Christus dem gläubigen Empfänger die Zueignung der durch seinen Tod erworbenen Vergebung u. s. w. verbürge und dadurch oder insofern den Glauben desselben stärke. Dies im Auge behalten, wird man entweder in Aeußerungen wie die vorhin angeführte

1) Chemnitz, Ex. Conc. Tr., p. 303.

eine über den wirklichen dogmatischen Gedanken unwillkürlich hinausgreifende fromme Rhetorik zu erkennen haben, oder aber, und dies dürfte das Richtige sein, hinsichtlich dieser Frage eine ganz ähnliche Unklarheit constatiren müssen, wie sie nach dem früher Bemerkten darin hervortritt, daß die ältere Dogmatik zwar grundsätzlich sehr bestimmt die eigentliche Vereinigung mit Christus von dem sacramentalen Genusse seines Leibes und Blutes unterscheidet, nichtsdestoweniger aber gelegentlich wieder den letzteren selber als Höhepunkt in dem Vollzuge der ersteren bezeichnet [1]).

Um auf Luther zurückzukommen, so ist allerdings unleugbar, daß sich auch bei ihm Ansätze zu einer Betrachtungsweise finden, welche vollständig aus der Bahn seiner ursprünglichen Auffassung herauslenkt. Ich denke dabei an solche Aeußerungen wie: „daß Christi Fleisch voll Gottheit, voll ewigen Guts, Lebens, Seligkeit ist, und wer nur einen Bissen davon nähme, der nähme zu sich ewiges Gut, Leben, alle Seligkeit und alles, was in dem Fleisch ist" [2]). Ja, Luther hat wenigstens in einem Punkte dem hierin ausgesprochenen Gedanken eine bestimmte Folge gegeben, indem er bekanntlich nach dem Vorgange älterer Kirchenlehrer durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi als einer himmlischen und unverweslichen Speise direct dem genießenden Leib selber Unsterblichkeit oder ewiges Leben mitgetheilt werden läßt. Damit ist thatsächlich der ethisch-religiöse Gesichtspunkt, welcher die ursprüngliche protestantische Sacramentslehre charakterisirt, in die Vorstellung eines, wie immer übernatürlich gedachten, doch im weiteren Sinne (als Gegensatz zum Ethischen gefaßt) physischen Vorganges übergegangen. Ohne Zweifel eine höchst verhängnisvolle Wendung,

---

1) Es darf hier auch auf die bezeichnende Thatsache hingewiesen werden, daß, obwol es die constante exegetische Tradition der älteren lutherischen Theologie ist, die Rede Christi Joh. 6 handle nicht vom Abendmahl, sondern überhaupt von dem im Glauben geschehenden geistigen Insichaufnehmen Christi, die lutherischen Dogmatiker gelegentlich gar kein Bedenken tragen, sich auf Stellen derselben in einem Zusammenhange zu berufen, in welchem es sich offenbar um den specifisch sacramentalen Genuß handelt. Vgl. z. B. Gerhard V, 210 (ed. Preuss.); Holl., p. 1139.

2) „Daß diese Worte ꝛc.", WW. XXX, 130; vgl. auch S. 125. 134. 141.

weil nur allzu geeignet, dem crassesten Glauben an eine äußerliche Magie des Sacramentes einen Anhaltspunkt und eine Grundlage zu gewähren! Allerdings fügt Luther den vorhin angeführten Worten sogleich hinzu: „und wo er's gläubete, so hätte er auch Leben und Seligkeit davon; wo er's aber nicht gläubete, hülf ihn nichts, sondern schadet ihm vielmehr solcher Schatz". Allein so anerkennenswerth die hierin liegende Wahrung evangelischen Bewußtseins an sich ist, so unbegreiflich bleibt es, wie ein so offensichtlich physisch gedachter Vorgang [1]) überall sittlich-religiös bedingt sein solle, und man wird daher hier nur eine äußerliche Verbindung zweier thatsächlich heterogener Auffassungsweisen finden können. Glücklicherweise indessen darf behauptet werden, daß Luther die mit dem fraglichen Theorem eingeschlagene Richtung nicht weiter verfolgt hat, dasselbe also für seine eigentliche Grundanschauung vom Abendmahl ohne wesentlichen Einfluß geblieben ist. Auch ist bemerkenswerth, daß jener Gedanke einer unmittelbaren Einwirkung des Abendmahlsgenusses auf die Leiblichkeit des Empfängers thatsächlich nicht ohne Schwanken bei ihm erscheint. Zwar, wenn Luther schreibt: „Weil der Mund des Herzens Gliedmaß ist, muß er endlich auch in Ewigkeit leben umb des Herzens willen, welches durch's Wort ewiglich lebt, weil er hie auch leiblich isset dieselbe ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset" [2]) — so ließe sich dies an und für sich allenfalls in dem Sinne verstehen, daß auf die Vereinigung des Leibes mit der Seele nur das Postulat der Theilnahme des ersteren an dem ewigen Leben der letzteren gegründet, die Verwirklichung desselben aber eben auf den Abendmahlsgenuß zurückgeführt werde. Anders dagegen steht es mit der ganz ähnlichen Aeußerung über die Taufe im großen Katechismus, wo es heißt: „Weil nun beide, Wasser und Wort, eine Taufe ist, so muß auch beide, Leib und Seele, selig werden und ewig leben. Die Seele durch's Wort, daran sie gläubt, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt

---

1) Man denke nur z. B. an den charakteristischen Vergleich mit dem Wolfe, welcher ein Lamm verschlingt (a. a. O., S. 101 f.)!

2) „Daß diese Worte ꝛc.", WW. XXX, 87.

ist und die Taufe auch ergreifet, wie er's ergreifen kann" [1]). Hier nämlich sind die beiden in Frage kommenden Momente einfach einander coordinirt, es wird also für das ewige Leben des Leibes eine doppelte Ursächlichkeit geltend gemacht, und hienach wird man ohne Zweifel auch die vorhin angeführte analoge Aussage über das Abendmahl aufzufassen haben. Ja von diesem letzteren heißt es im großen Katechismus: „Man muß ja das Sacrament nicht ansehen als ein schädlich Ding, daß man darfur laufen solle, sondern als eitel heilsame, tröstliche Arznei, die dir helfe und das Leben gebe, beide an Seele und Leib. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen" [2]). Hier fehlt also die directe Beziehung des Abendmahlsgenusses auf den Leib ganz und tritt ausschließlich jene bloß mittelbare, auf den engen Zusammenhang von Leib und Seele gegründete hervor. Ueberhaupt aber leuchtet ein, daß in dem Maße, in welchem diese letztere, oder mit anderen Worten der in der eben angeführten Stelle ausgesprochene Grundsatz zur Geltung kommt, jene erstere nothwendig in ihrer Bedeutung paralysirt, weil thatsächlich überflüßig gemacht wird. Ist nämlich mit dem Heil der Seele ganz von selbst schon auch das des Leibes als nothwendige Folge gegeben, so fällt offenbar jedes Motiv fort, dieses noch in besonderer, unmittelbarer Weise begründet sein zu lassen oder hinsichtlich der directen Wirkung des Sacramentes über die Beziehung auf die Seele hinauszugehen [3]). Die Meinung Luthers an allen in Betracht kommenden Stellen auf den Gedanken einer bloß mittelbaren Wirkung des Abendmahlsgenusses auf die Leiblichkeit zurückzuführen, ist nun freilich nicht möglich — dazu lauten die Aus-

---

1) WW. XXI, 135. [L. S., p. 544.]

2) WW. XXI, 152. [L. S., p. 565.]

3) Sehr unbedachtsam daher beruft sich Plitt (Einl. in d. Aug. II, 364) wegen der Worte „beide an Seele und Leib" gerade auf die angeführte Aeußerung des großen Katechismus über das Abendmahl zum Beweise dafür, daß Luther das in Frage stehende Theorem durchaus nicht etwa nur als einen zweifelhaften theologischen Versuch betrachtet habe, da er ihn ja in eine für den allgemeinsten Volksunterricht berechnete Schrift aufgenommen.

sagen durchgängig viel zu bestimmt — wol aber wird die eigentümliche Unsicherheit, welche nach dem eben Bemerkten sich hier geltend macht, in Anschlag zu bringen sein, wenn es sich fragt, welche Bedeutung der besprochene Gedanke in dem Ganzen der Luther'schen Abendmahlslehre behaupte. In letzterer Beziehung ist es nun jedenfalls bedeutsam, daß derselbe nach dem Schriftenwechsel mit den Schweizern, in welchem er zuerst hervorgetreten, in auffallender Weise wieder zurücktritt [1]). Um so mehr, als er auch da vermißt wird, wo man mit vollem Rechte erwarten dürfte, ihm wieder zu begegnen. So schweigt z. B. die „Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unseres Herrn" (1530) vollständig davon; und doch, wenn sich hier Luther die Aufgabe stellt, den Leuten zu Gemüthe zu führen, was alles sie zum fleißigen Genusse des heiligen Mahles bewegen müßte, so sollte man meinen, daß eine Erinnerung daran hier sehr am Platze gewesen wäre. Denn daß durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi direct der zukünftige Auferstehungsleib in uns genährt werde, wäre doch ein ebenso stattlicher wie einleuchtender Beweggrund zu praktischer Hochhaltung des Sacramentes. Man kann sich hier auch nicht darauf zurückziehen, daß diese Lehre mehr subtiler Natur und deshalb wol für eine theologische Streitschrift, aber weniger für eine populär erbauliche Auseinandersetzung geeignet gewesen sei. Denn einmal käme der theologische Charakter doch nur der näheren begrifflichen Ausführung jenes Gedankens zu, während die Vorstellung an sich selber wegen ihres massiven Realismus gerade auch für den Volksverstand etwas plausibles haben konnte; anderseits hat Luther thatsächlich kein Bedenken getragen, denselben auch in einer Predigt gelegentlich vorzubringen. Mag es daher auch gewagt sein, aus diesem späteren Schweigen Luthers auf eine directe

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 516 f.; Jul. Müller, Dogm. Abhandl., S. 417. Soviel mir bekannt, ist die in Frage stehende Ansicht, von der ähnlichen Aeußerung des großen Katechismus über die Taufe abgesehen, überhaupt nur in der Schrift „daß diese Worte" 2c. (hier an mehreren Stellen) und sodann in einer Leichenpredigt, die möglicherweise aus ungefähr derselben Zeit stammt, ausgesprochen, außerdem freilich auch im Verlaufe des Marburger Colloquiums von Luther hingeworfen.

Lossagung von dem besprochenem Theorem zu schließen: den Beweis wird man jedenfalls darin erblicken dürfen, daß ihm dasselbe gegenüber anderen Gedanken völlig in den Hintergrund trat, daß der eigentliche Schwerpunkt seiner Auffassung des Abendmahls und seines religiösen Interesses an demselben in einer ganz anderen Richtung lag [1]).

Das Bisherige wird, wie ich hoffe, die im Anfange aufgestellte Behauptung rechtfertigen, daß Luther im wesentlichen bei derjenigen Auffassung des Abendmahls stehen geblieben sei, welche in dem „Sermon vom Neuen Testament" und in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft vorliegt. Im wesentlichen, sage ich; denn daß in seinen späteren Schriften allerdings sich Elemente einer ganz anderen Betrachtungsweise finden, ist in dem Vorstehenden nicht verschwiegen worden. Allein es sind das eben nur fremdartige Bestandtheile, welche in die eigentliche Grundanschauung

1) Man findet es wol so dargestellt, als ob Luther zu der Annahme einer leiblichen Wirkung des Abendmahls durch die Erkenntnis gekommen sei, daß die Behauptung der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sacrament, um vollkommen motivirt zu erscheinen, den Nachweis eines specifischen, d. h. nicht ebenso auch dem bloßen Worte zukommenden Effectes fordere. Dem entspricht doch nicht ganz die Art, wie sich Luther an einer Stelle seiner Schrift „Daß diese Worte 2c." äußert. Hier unternimmt nämlich derselbe die Frage zu beantworten, was es nütze, daß Christi Leib im Brot sei (S. 132 ff.), und zwar wird als erster „Nutz" dies angegeben, daß die Hochmüthigen sich daran stoßen; als zweiter, „daß unser Glaub und Hoffnung bestehe, daß unser Leib solle auch ewiglich leben von derselben ewigen Speise des Leibes Christi, den er leiblich isset"; zum dritten ferner weist Luther darauf hin, daß wir im Abendmahl Gottes Wort haben, welches doch wol unleugbar nütze sei, Christi Leib aber von diesem Gottesworte nicht getrennt werden dürfe. Wenn nun dieser letzte Punkt mit den Worten eingeleitet wird: „Der dritte Nutz, hoffe ich, solle gewaltiglich zu beweisen sein" (S. 133), so klingt das doch kaum, als ob Luther das Gefühl habe, damit im Vergleich mit dem vorhergehenden Gedanken etwas für den angegebenen Zweck weniger stichhaltiges vorzubringen, sondern eher, als fühle er sich auf diesem Boden erst recht sicher. Erklärt er doch selbst: wenn es gleich wahr wäre, daß Christi Fleisch „eitel Rindfleisch" wäre, Gottes Wort aber wäre dabei und hieße uns essen, so würde es doch um des Wortes willen nütze sein (S. 135).

hineinspielen oder richtiger daneben hergehen, ohne mit derselben vermittelt zu sein — bezeichnend ohne Zweifel für die Gefahr, welche dem genuinen reformatorischen Sacramentsbegriffe von der Behauptung eines realen Empfanges des Leibes und Blutes Christi droht, aber nicht ausreichend, um darauf die Annahme eines neuen Stadiums in der Entwicklung der Abendmahlslehre Luthers zu gründen. Eine Schrift wie die „Vermahnung zum Sacrament" u. s. w. vom Jahre 1530 hätte derselbe ebensowol im Jahre 1520 schreiben können — jedenfalls ein Beweis, wie sehr der damals vertretene Gedanke auch in der Folgezeit der für seine Werthung des Sacramentes eigentlich maßgebende geblieben ist.

Nicht völlig analog scheint nun freilich hinsichtlich der späteren Lehre Luthers von der Taufe geurtheilt werden zu müssen, wie sie in dem großen Katechismus und ausführlicher noch in der „Predigt von der Taufe" vom Jahre 1535 entwickelt ist. Auch hier indessen wird eine schärfere Prüfung des Sachverhaltes gerathen sein.

Ich gehe hiefür zunächst von einer allgemeineren Bemerkung aus. Heppe hat es als einen Gegensatz zwischen der späteren Lehre Luthers und der ursprünglichen reformatorischen Auffassung hervorgehoben, daß, während nach dieser im Sacramente zu dem Worte und der in ihm enthaltenen Heilsdarbietung ein sichtbares Zeichen hinzukomme, um die Wahrheit der Verheißung für den Einzelnen zu bekräftigen, nach jener vielmehr das Zeichen durch die Verbindung mit einem Verheißungsworte zum Organe einer Gnadenvermittlung oder zur Mittheilung eines Heilsgutes kräftig gemacht werde [1]). Indessen begründet die hier bemerklich gemachte umgekehrte Verhältnisbestimmung von Wort und Zeichen an und für sich noch nicht nothwendig einen sachlichen Unterschied der Anschauung; vielmehr läßt der ursprüngliche protestantische Sacramentsbegriff in bestimmtem Sinne sowol die eine wie die andere Weise der Betrachtung zu. Denn die äußere Handlung würde in der That leer sein und auch die Bedeutung eines Zeichens oder eines verbum visibile gar nicht haben können, wenn nicht das

1) Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. III, 42 f.



Wort hinzuträte, durch welches derselben erst die bestimmte Richtung oder Beziehung gegeben und ihre Bedeutung dem Bewußtsein erschlossen wird; in diesem Sinne also wäre allerdings zu sagen, daß das der Bekräftigung des Wortes dienende Zeichen selber erst durch jenes zu dem gemacht werde, was es sein solle [1]). Bedenklicher freilich wird die von Heppe hervorgehobene Thatsache dadurch, daß sie mit einem anderen bedeutsamen Umstande zusammenzuhängen scheint. Während nämlich nach der ursprünglich reformatorischen, auch durch den 13. Artikel der Augustana vertretenen Auffassung consequenterweise nur die sacramentale Handlung als das neben dem Worte und durch dasselbe wirksame betrachtet werden kann, redet in den genannten Schriften Luther durchweg in Ausdrücken, welche alles Gewicht auf das materielle Element oder das Wasser fallen, dieses als ein durch die Verbindung mit dem Wort und Namen Gottes gleichsam durchgeistigtes oder vergöttlichtes erscheinen lassen [2]). Allein gerade bei Luther hält es in solchen Ausführungen oft außerordentlich schwer, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen zwischen dem, was wirklicher Begriff oder Gedanke, und dem, was nur eine stark sinnlich gefärbte Einkleidung desselben ist; und anderwärts hat derselbe bekanntlich die thomistische Vorstellung, daß Gott in das Wasser der Taufe eine „geistliche Kraft" gelegt habe, ausdrücklich abgewiesen [3]). Dazu kommt, daß die fragliche Thatsache in unverkennbarem Zusammenhange mit einer Schwäche der begrifflichen Formulirung steht, von welcher es sich

---

1) Man vgl. hier auch die Erklärung der Marburger Artikel: „Daß die heilige Taufe sei ein Sacrament, das zu solchem Glauben von Gott eingesetzt, und weil Gottes Gebot . . . und Gottes Verheißung . . . darin ist, so ist es nicht ein ledig Zeichen oder Losung unter den Christen, sondern ein Zeichen und Wort Gottes" 2c.

2) Vgl. Heppe, Dogmatik III, 92 ff. Lipsius, Dogmatik S. 733 f.

3) Art. Smalc., p. 329. Ganz dem entsprechend erklärt die Lübeck'sche Kirchenordnung v. J. 1531: „Denne vexeren unse Papenn dath Water myth der Döpekertzen unde soltenn ydt . . . und hydden wedder Gades Bevel, dat de Krafft des hylligen Geysts ynt Water styge, de doch lever sticht yn den gedöpeten Minschen." (Richter, Die evangel. Kirchenordnungen d. 16. Jahrh. I, 147.)

fragen dürfte, ob sie nicht wesentlich als ein bloßer Mangel an Präcision zu beurtheilen sei. Formell betrachtet ist es nämlich offenbar eine durchaus fehlerhafte Definition, daß die Taufe „das in Gottes Wort und Befehl gefaßte Wasser" oder „Wasser und Gottes Wort, beide aus seinem Befehl gegeben und geordnet" sei, weil dabei ganz außer Betracht bleibt, daß das Sacrament überhaupt seinem eigentlichen Wesen nach nicht sowol ein Ding, als vielmehr eine Handlung ist. Daß aber Luther letzteres habe leugnen wollen oder sich desselben überall nicht bewußt gewesen sei, ist doch kaum anzunehmen. Um so weniger, als — von früheren Aeußerungen desselben, deren Beweiskraft für eine spätere Zeit man in Abrede stellen könnte [1]), zu schweigen — die von Luther wesentlich mit verfaßten Schwabacher Artikel ausdrücklich erklären: „Daß die Tauf .... stehet in zweien Stücken, nämlich im Wasser und Wort Gottes, oder daß man mit Wasser täufe und Gottes Wort spreche, und sei nicht bloß schlecht Wasser oder Begießen" ꝛc. [2]) Wird hier die in Frage stehende Definition offenbar durch die präcisere erläutert, welche an die Stelle des äußeren Elementes die darauf bezügliche Handlung setzt, so hat man ohne Zweifel ein Recht, den gleichen Sinn auch da anzunehmen, wo die erstere allein begegnet [3]). Der angegebene

---

[1]) Vgl. „Sermon von dem hochw. Sacrament d. Taufe" (1519), WW. XXI, 230: „Das Zeichen stehet darinnen, daß man den Menschen in dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes stoßt in das Wasser, aber man läßt ihn nit darinnen, sonder hebt ihn wieder heraus." Also das „Zeichen" ist nicht das Wasser, sondern die äußere Taufhandlung. Vgl. auch De capt. Bab. Opp. Jen. II, 272a.

[2]) WW. XXIV, 326.

[3]) Schon Joh. Ben. Carpzov (Isag. in libros eccl. Luther. symbol. p. 1085 sq.) bemerkt zu der Definition der Taufe im kleinen Katechismus: „Definitio haec non est accurata, sed popularis et, ut in scholis vocatur, concretiva. Abstractivae enim definitiones captum vulgi superant nec intelligi tam facile possunt, quam si objectum ipsis exponatur, circa quod actio versatur. Alias extra dubium posuit Lutherus, baptismum esse actionem." Ob freilich die in Frage stehende Luther'sche Erklärung aus einer bewußten Accommodation an den Volksverstand herzuleiten sei, ist mir zweifelhaft. — Vgl. auch

Mangel bedingt nun nothwendigerweise für die weitere Darstellung, daß alle Bedeutung, welche der Taufe vermöge des Wortes zukommen soll, dem Elemente des Wassers zufällt. So lange man daher gegründetes Bedenken trägt, jenen bei Luther zu einer eigentümlichen dogmatischen Anschauung zu stempeln, wird auch für die Verwerthung des letzteren Umstandes große Vorsicht geboten sein, und zwar dies um so mehr, als, wie gesagt, den bezüglichen Aeußerungen die ausdrückliche Ablehnung der thomistischen Ansicht in den Schmalkaldischen Artikeln gegenübersteht [1]).

Immerhin freilich erwecken die sich überbietenden Aeußerungen über die Würde und Wirkungskräftigkeit des in Frage stehenden Sacramentes, wie sie sich namentlich in der „Predigt von der Taufe" finden — Aeußerungen, im Vergleich mit welchen der schlichte Sacramentsbegriff der Augustana sich fast dürftig ausnimmt [2]) —, unvermeidlich die Vorstellung einer durch den Begriff eines Zeichens oder Siegels, ja selbst eines verbum visibile bei weitem nicht erschöpften, im strengsten Sinne übernatürlichen oder wunderhaften Bedeutung desselben. Durch sein Gebot, den Einsetzungsworten gemäß zu taufen, hat darnach Gott seinen Namen in das Wasser „gesteckt und geflochten"; Gottes Name aber ist nichts anderes als die allmächtige göttliche Kraft, ewige Weisheit,

---

Nitzsch, Prakt. Theologie II, 440: „Der lutherische Begriff des in's Wort gefaßten Wassers ist mehr das in's Wort gefaßte Taufen, als daß das materielle Wasser gemeint wäre."

1) Nach Lipsius (Dogm., S. 733 f.) ist Luther thatsächlich zu der von ihm verworfenen thomistischen Vorstellung zurückgekehrt, indem er, wenn auch nicht eine eigentliche Transsubstantiation, so doch eine virtuelle Umwandlung des Taufwassers durch die Einsetzungsworte behauptet. Ein völlig unausweichliches Urtheil, so lange man die betreffenden Aeußerungen Luthers ernstlich beim Worte nimmt! Nur darüber, wie weit dieses letztere thunlich sei, habe ich auf Grund des oben Bemerkten meine Bedenken. Auch Dorner (Gesch. d. prot. Theol., S. 164 f.) meint mit Berufung auf die angezogene Stelle der Schmalkaldischen Artikel, daß die in Frage stehenden Aeußerungen nicht „lehrhaft", sondern „bildlich und rednerisch" zu verstehen seien.

2) Thomasius (Christi Person und Werk III, 2. S. 122) erklärt denselben in der That für „dürftig".

Heiligkeit und Leben, und wo er aus göttlichem Befehl gebraucht wird, da kann er nicht ohne Nutzen und Frucht sein und muß große, unaussprechliche Dinge wirken und solche machen, wie er selbst ist, nämlich reine, heilige, eitel himmlische und göttliche Menschen. Die Taufe ist „eitel Blut des Sohnes Gottes und eitel Feuer des heiligen Geistes, darin der Sohn durch sein Blut heiliget, der heilige Geist durch sein Feuer badet, der Vater durch sein Licht und Glanz lebendig machet, also daß sie alle drei persönlich gegenwärtig und zugleich einerlei göttlich Werk ausrichten und alle ihre Kraft in die Taufe ausschütten" [1]). So überschwänglich indessen dies alles auch lautet, so wird man doch wohl thun, auf solche Aeußerungen nicht mit allzu großer Sicherheit zu bauen. Es verdient bemerkt zu werden, daß die angezogenen Aussprüche nur in rhetorischer Weise geltend machen, was im Grunde auch in der Bezeichnung der Taufe als „Bad der Wiedergeburt" liegt, als ein solches aber Luther in der Schrift wider die himmlischen Propheten die Taufe deshalb angesehen wissen will, weil **das Wort Gottes darinnen ist, welches die Sünde vergiebt** — womit offenbar völlig die ursprüngliche Auffassung zum Ausdrucke gebracht ist. Wenn es ferner in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft gelegentlich heißt, daß die im Namen des Herrn verrichtete Taufe gewißlich „selig mache" [2]) — ein Ausdruck, in welchen auch der große Katechismus alle Wirkungen der Taufe zusammenfaßt [3]) —, so könnte man, lediglich hierauf gesehen, sich berechtigt halten, auf die denkbar höchste Werthung dieses Sacramentes, jedenfalls auf die Annahme einer im unmittelbarsten und strengsten Sinne effectiven Bedeutung desselben zu schließen. Wer dagegen etwas weiterhin liest, daß, wie wir durch die Taufe, so auch Abel durch sein Opfer und gar Noah durch den Regenbogen selig geworden sei [4]), wer überhaupt die übrigen Aussagen jener Schrift in Betracht zieht, wird schwerlich noch zu einem solchen Schlusse

---

1) WW. XVI, 63f. 74.
2) Opp. Jen. II, 272a.
3) WW. XXI, 132.
4) a. a. O.

sich versucht fühlen. Derartige Beispiele beweisen jedenfalls, daß es ein höchst unsicheres Verfahren sein würde, den dogmengeschichtlichen Thatbestand lediglich oder auch nur hauptsächlich auf Grund solcher Aeußerungen wie die vorhin angeführten feststellen zu wollen, vor allem, wenn dieselben mehr oder weniger rhetorisch gefärbt sind. Es darf zudem nicht außer Acht gelassen werden, daß die Behauptung, Vater, Sohn und Geist schütten alle ihre Kraft in die Taufe aus, eine sehr bestimmte Parallele in dem anderwärts sich findenden Satze hat, Christus habe die Kraft und Macht seines Leidens in das Sacrament des Abendmahls gelegt [1]), dieser aber im Zusammenhange einer Gesammtauffassung auftritt, welche nach dem früher Ausgeführten im wesentlichen die vor dem Sacramentsstreite von Luther vertretene ist. Am allerwenigsten können natürlich solche Allgemeinheiten, wie daß die Taufe von jedem anderen Wasser unterschieden und „ein heilig, himmlisch, ja göttlich Wasser" sei, für eine bestimmte Lehrbildung entscheiden. Unter der Voraussetzung, daß es gestattet ist, das „Wasser" als Ausdruck für die mit diesem Elemente vollzogene Handlung zu nehmen, lassen sich dieselben ohne Zweifel auch mit dem in der Augustana vorliegenden Sacramentsbegriffe vereinigen.

Das bisher Bemerkte sollte nur zur Erinnerung dienen, daß man sich nicht ohne weiteres durch den nächsten, unmittelbaren Eindruck der in Frage stehenden Ausführungen Luthers bestimmen lassen darf. Für eine nähere Würdigung der eigentlichen Tendenz seiner Lehre ist es nun ohne Zweifel von größter Wichtigkeit, auf die Gegensätze zu achten, welche er bei der Entwicklung derselben vor Augen hat. In der von uns vorzugsweise berücksichtigten „Predigt von der Taufe" bemerkt Luther, nachdem er ausgeführt, daß die Taufe aus drei unterschiedlichen Stücken, nämlich Wasser, Wort und Gottes Befehl oder Ordnung, bestehe, es fänden sich hierwider dreierlei Lehrer, welche alle die Taufe verkehrten und verstückelten. Als solche werden zunächst diejenigen genannt, welche mit Ignorirung der beiden letzten Stücke bloß Wasser in derselben sehen, wie die Wiedertäufer, — dann diejenigen, welche zwar die

[1]) Wider d. himml. Propheten, WW. XXIX, 282.

Zusammengehörigkeit von Wasser und Wort zugestehen, aber das dritte Stück beiseite lassen und mit fälschlicher Berufung auf das augustinische „accedat verbum ad elementum et fit sacramentum“ meinen, es sei genug, wenn nur die Worte gesprochen würden, und in Kraft derselben allein würde schon etwas sonderliches aus der Taufe, „wie zwar die Papisten es fast lassen dabei bleiben und nicht weiter können sehen“ — endlich die, welche gleichfalls das dritte Stück nicht achten, dafür aber zu den ersten beiden etwas anderes, nämlich den menschlichen Glauben hinzuthun und von seinem Vorhandensein die Wirklichkeit des Sacramentsempfanges abhängig machen, eine Anschauung, zu welcher auch die Verwerfung der Ketzertaufe gerechnet wird [1]. Keine dieser drei Lehrweisen trifft nun mit der Sacramentslehre der Augustana zusammen, vielmehr theilt diese ohne Zweifel völlig den von Luther gegen dieselben behaupteten Gegensatz. Auch hinsichtlich der zuletzt genannten. Denn daß die Wirklichkeit oder Gültigkeit des Sacramentes von dem Glauben sei es des Administrirenden oder des Empfängers abhängig sei, widerstreitet der ursprünglichen reformatorischen Anschauung nicht minder wie der in den späteren Schriften Luthers entwickelten. Selbst die starke Aeußerung des letzteren, daß man Taufe und Glaube scheiden solle, soweit Himmel und Erde, Gott und Mensch von einander geschieden seien [2], enthält recht betrachtet nichts, was nicht auch auf dem Standpunkte des 13. Artikels der Augustana sich behaupten ließe, ja behauptet werden müßte. Denn unmöglich wird man annehmen dürfen, daß durch dieselbe Luther seine sonstigen Ausführungen über die unbedingte Nothwendigkeit des Glaubens für den Heilsempfang zurücknehmen oder auch nur einschränken wolle; vielmehr setzt der Zusammenhang, in welchem sie sich findet, es außer Zweifel, daß mit ihr nur möglichst scharf die Meinung ausgeschlossen werden soll, als ob der menschliche Glaube ein die Integrität des Sacramentes selber bedingender Factor sei. Dieses letztere aber muß auch von der Auffassung verneint werden, welche in den Sacramenten zu-

1) WW. XVI, 48 ff.

2) a. a. O., S. 95.

nächst nur Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Heilswillens erkennt, **da** dieser Charakter denselben offenbar auch in den Fällen zukommt, in welchen das angebotene und bezeugte Heil selber von dem Menschen nicht angeeignet wird [1]). Wenn ferner Luther an einer anderen Stelle der in Rede stehenden Schrift darauf dringt, daß man die Taufe nicht für ein „ledig Zeichen" halte, wie dies die Waschungen, Opfer rc. im alten Testamente gewesen seien, so legt er dabei das Gewicht darauf, daß die letzteren Dinge „nichts, denn ein aufgelegter Dienst oder Last" gewesen, in der Taufe dagegen nichts von uns als ein Gesetz oder Werk gefordert werde, vielmehr dieselbe dazu geordnet sei, daß sie uns diene und gebe [2]). Der

1) Hienach ist auch die Aeußerung des großen Katech. (WW. XXI, 136) zu verstehen: „Darnach sagen wir weiter, daß uns nicht die größte Macht daran liegt, ob der da getäuft wird, gläube oder nicht gläube; denn darümb wird die Taufe nicht unrecht, sondern an Gottes Wort und Gebot liegt es alles." Jul. Müller (Evang. Union, S. 245) meint, dies würde nach Maßgabe anderer, von ihm angeführter Aussagen heißen, daß es für die Taufe keine wesentliche Bedeutung habe, „ob sie als Sacrament einen wirklichen Empfänger habe oder nicht", was dann freilich mit den anderweitigen Bestimmungen stritte. Jedoch sei hier nur von der Berechtigung der Kindertaufe die Rede. Auf diesen letzteren Umstand Gewicht zu legen, scheint mir kein Grund vorhanden zu sein. Denn daß bei mangelndem Glauben die Taufe „als Sacrament keinen wirklichen Empfänger habe" (was offenbar heißen würde, der ohne Glauben Getaufte habe nur eine äußere Begießung mit Wasser und gar kein Sacrament empfangen), wird doch schwerlich als Luthers Lehre bezeichnet werden dürfen; die angeführte Bemerkung ist daher mindestens, was den Ausdruck anlangt, eine wenig wohlerwogene. Allerdings sagt Luther an einer Stelle, der Glaube empfange die Taufe (S. 137); indessen ist dies nur eine misverständliche Ausdrucksweise, welche durch andere Aussagen richtig gestellt wird. (Vgl. z. B. S. 133: „laß nu weiter sehen, wer die Person sei, die solchs empfahe, was die Taufe giebt und nützet" — S. 134: „denn damit, daß du lässest über dich gießen, hast du sie nicht empfangen und gehalten, daß sie dir etwas nütze" — auch, was S. 137 auf die in Frage stehende Aeußerung folgt.) Ebenso wenig besagt der Satz: „wo der Glaube nicht ist, da bleibt es ein bloß unfruchtbar Zeichen" (S. 140), daß in dem angenommenen Falle die Taufe gar nicht als eigentliches Sacrament empfangen werde.

2) WW. XVI, 67.

Unterschied kommt hier mithin ganz auf den in der Schrift von der Babylonischen Gefangenschaft zwischen den „Zeichen" des Alten und Neuen Testamentes und den „Figuren im Gesetz" geltend gemachten hinaus, bei welchem hinsichtlich der ersteren das ihnen beigefügte, Glauben fordernde Wort der Verheißung, hinsichtlich der letzteren dies hervorgehoben wird, daß sie nicht Sacramente des Glaubens, sondern Sacramente der Werke gewesen seien [1]. Endlich ist es nur der in dem 13. Artikel der Augustana selber ausgesprochene Gegensatz, wenn es heißt, die Taufe sei nicht dazu gegeben, „daß es allein sollt ein blos ledig Malzeichen sein, dabei man uns kenne wie die Jüden bei der Beschneidung" [2]).

Die von Luther zurückgewiesenen Auffassungen des Sacraments sind also durchgängig solche, gegen welche ein Widerspruch auch von dem ursprünglichen, in der Augsburgischen Confession vorliegenden Sacramentsbegriffe aus erhoben werden darf. Daß dagegen der letztere selber von ihm als ungenügend bestritten worden sei oder ihm überhaupt nur als ein möglicher Gegensatz gegen seine eigene Anschauung vorgeschwebt habe, wird sich schwerlich durch irgend welche Stellen belegen lassen. Und doch hätte Luthers eigene Entwicklung ihm eine Auseinandersetzung mit demselben besonders nahe legen müssen! Unter der Voraussetzung also, daß er mit seiner späteren Lehre den dort inne gehaltenen Standpunkt thatsächlich überschritten, wird wenigstens der Zweifel berechtigt erscheinen, ob er sich der fraglichen Wandlung überall als einer solchen bewußt gewesen sei.

Indessen fehlt es auch nicht an ganz positiven Anzeichen, welche eine wesentliche Uebereinstimmung des Reformators mit seinen ursprünglich leitenden Gedanken für die spätere Zeit erkennen lassen. In dieser Hinsicht ist zunächst der Umstand von Bedeutung, daß sich Luther in der Betonung des Wortes als der eigentlichen Quelle des der Taufe zugeschriebenen Effectes treu bleibt. An und für sich betrachtet ist dieselbe freilich keine unzweideutige. Ihr Sinn könnte nämlich dieser sein, daß durch die Verbindung mit dem

---

[1]) Opp. Jen. II, 272b.
[2]) WW. XVI, 87.

Worte der äußeren Handlung als solcher eine übernatürliche Kraft mitgetheilt würde — eine Auffassung, welche sich offenbar von der ursprünglichen Vorstellung sehr wesentlich unterscheidet. Thatsächlich indessen erscheint bei Luther das Wort keineswegs nur als das Mittel, durch welches eine solche übernatürliche Kraft in die äußere Handlung hinübergeleitet und diese befähigt wird, in selbstständiger Weise zu wirken, sondern vielmehr als die eigentliche Substanz des Sacramentes nach seiner religiösen Bedeutung [1]). Es wirkt nicht bloß mittelbar oder insofern, als durch die Verbindung mit demselben der Ritus zum Medium einer Heilsmittheilung gemacht wird, sondern unmittelbar als Gegenstand, auf welchen sich der Glaube richtet. Dies liegt sehr klar darin ausgesprochen, wenn es in der Schrift wider die himmlischen Propheten heißt, daß wir in der Taufe eitel Wasser bekennen, „aber weil das Wort Gottes darinnen ist, das die Sünde vergiebt, sagen wir frei mit St. Paulus, die Taufe sei ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung“ [2]). Aehnlich aber steht es z. B. auch in den Schwabacher Artikeln. Zwar wenn hier von dem Sacrament der Taufe gesagt wird: „weil Gottes Wort dabei ist und sie auf Gottes Wort gegründet, so ist es ein heilig, lebendig und kräftig Ding“ rc., so ist das zunächst wieder nicht unzweideutig. Zur Erläuterung des Gedankens wird man indessen den folgenden Artikel über das Abendmahl herbeiziehen dürfen, welcher lautet: „Die Eucharistie oder des Altars Sacrament stehet auch in zweien Stücken, nämlich, daß da sei wahrhaftiglich gegenwärtig in Brot und Wein der wahre Leib und Blut Christi, nach Laut der Worte: das ist mein Leib, das ist mein Blut . . . diese Worte fordern [3]) und bringen auch den Glauben, üben auch denselben bei allen denen, so solchs Sacrament begehren und nicht darwider handeln, gleichwie

---

1) Vgl. auch Kahnis, Luth. Dogmat. II, 416. 551.

2) WW. XXIX, 286.

3) Daß dieser auch in dem 9. Marburger Artikel gebrauchte Ausdruck nicht soviel wie „verlangen“ heißt, sondern vielmehr „fördern“ oder „hervorrufen“ bedeutet, ist von Köstlin (Stud. u. Krit. 1866, S. 847 ff.) nachgewiesen.

die Taufe auch den Glauben bringt und giebt, so man ihr begehrt" [1]). Sind es nämlich beim Abendmahle unmittelbar die Worte selbst, von denen die durch das Sacrament bezweckte Weckung oder Stärkung des Glaubens ausgeht, so ist es ohne Zweifel das natürlichste Verständniß, daß die gleiche Wirkung auch bei der Taufe direct durch das Wort hervorgerufen werde; ein „Bad der Wiedergeburt" aber wird die Taufe eben nur wegen ihrer den Glauben erweckenden Kraft genannt [2]). Hienach begreift es sich, wenn der kleine Katechismus auf die Frage: wie kann Wasser solche große Dinge thun? die bekannte Antwort giebt: „Wasser thut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser

---

1) WW. XXIV, 326 f. Die Worte, um die es sich hier in Wirklichkeit hauptsächlich handelt, sind freilich nicht sowol die von Luther angeführten („das ist mein Leib" u. s. w.), als vielmehr die von ihm ausgelassenen „der für euch gegeben, das für euch vergossen wird". Insofern schließt der auch in einer anderen Beziehung wenig concis gehaltene Artikel eine Unklarheit in sich. Doch ist zu bemerken, daß Luther überhaupt bei der Citation der Einsetzungsworte sehr sorglos verfährt, indem er auch sonst wol dem Leser gerade den Theil derselben hinzuzudenken überläßt, auf welchen es im Grunde allein ankommt. So heißt es, um nur ein eclatantes Beispiel anzuführen, in dem Schreiben an die Böhmen: „Solches gräulichen Irrthums dich zu erwehren, sollst du fest an dem Wort halten, wie gesagt ist: nehmet hin und esset, das ist mein Leib, welchs Wort ist das ganze Evangelium" (WW. XXVIII, 403). Daß die angeführten, speciell und ausschließlich auf den Abendmahlsgenuß sich beziehenden Sätze das „ganze Evangelium" seien, ist doch eine solche Ungeheuerlichkeit, daß wol jeder sich sagt, Luther habe in Wirklichkeit vielmehr den Inhalt der verschwiegenen Relativsätze („der für euch" u. s. w.) gemeint, seine Anführung sei also thatsächlich nur als Anfang des beabsichtigten Citates zu betrachten.

2) Vgl. die Erklärung der Marburger Artikel: „Daß die heilige Taufe sei .... ein Zeichen und Wort Gottes, darin unser Glaub gefordert, durch welchen wir wiedergeboren werden." Nach dem im Texte Bemerkten mag beurtheilt werden, mit welchem Rechte Engelhardt (Zeitschr. f. histor. Theol. 1865, S. 541 f.) sich auf den neunten Schwabacher Artikel (von der Taufe) zum Beweise dafür beruft, daß die Sacramente nicht nur als sichtbare Besiegelung der im Wort gegebenen Gnade oder etwa als verbum visibile gedacht seien.

trauet" — wie denn auch der große Katechismus in der Taufe die Seele „durch's Wort, daran sie gläubt", und zwar durch dieses in deutlicher Unterscheidnng von dem „Wasser" selig werden läßt [1]). Ebenso ist es ganz entsprechend, wenn in dem ursprünglichen, deutschen Text der Schmalkaldischen Artikel die Taufe geradezu als „Gottes Wort im Wasser durch seine Einsetzung befohlen" definirt wird [2]), eine Erklärung, welche sehr bestimmt das Wort als die eigentliche Substanz dieses Sacramentes erscheinen läßt. Man sieht aus dem bisher Angeführten, daß die allgemeine Grundanschauung hier eine ganz ähnliche ist wie die, welche Luthers Abendmahlslehre beherrscht. Ich mache aber weiter noch auf eine merkwürdige Aeußerung in der 1528 abgefaßten Schrift „Von der Wiedertaufe" aufmerksam, welche um so bezeichnender ist, je paradoxer sie lautet. Luther schreibt hier nämlich: „Wenn gleich Jemand nie getaufet wäre, wüßte doch nicht anders oder glaubte stark, daß er recht und wohl getauft wär, so würde ihm solcher Glaube dennoch genug sein; denn wie er glaubt, so hat er's vor Gott und ist dem Gläubigen alle Ding' müglich (spricht Christus Marc. 9, 23). Und solchen könnte man nicht wiederumb taufen ohne Fahr seines Glaubens." [3]) Nimmt man an, daß die Taufhandlung als solche (wenn auch unter Bedingung des Glaubens) eine bestimmte, vielleicht specifische Heilswirkung ausübe, oder sieht man in ihr überhaupt einen unmittelbar effectiven Act, so ist es offenbar ein völlig widersinniger Gedanke, daß der bloße Glaube, sie sei vollzogen worden, diesen Vollzug selber solle ersetzen können. Erklärlich wird die angeführte Behauptung nur dann, wenn dabei die Anschauung von dem Sacramente als einer wesentlich darstellenden oder declarativen Handlung, wie

---

[1]) WW. XXI, 135. Allerdings, wenn daneben die Theilnahme auch des Leibes an dem Heile darauf gegründet wird, daß derselbe die Taufe in seiner Weise empfange, so kann hier natürlich umgekehrt nur an die äußere Handlung als solche gedacht werden. Allein, wie bereits früher erinnert wurde, hat Luther selber diesen Gedanken dadurch paralysirt, daß er mit demselben einen wesentlich anders gearteten verbindet.

[2]) WW. XXV, 136.

[3]) WW. XXVI, 291.

sie der 13. Artikel der Augustana ausspricht, zu Grunde liegt. Unter dieser Voraussetzung nämlich fällt der Glaube getauft zu sein, seinem religiösen Gehalte nach mit der Ueberzeugung zusammen, daß der Heilswille Gottes dem vermeintlichen Empfänger als ein ihm persönlich geltender göttlich bezeugt oder besiegelt sei. Wird nun, wie dies geschehen muß, diese Gültigkeit des göttlichen Gnadenwillens für den Einzelnen als etwas an sich und unbedingt wirkliches gedacht, der Zweck der Taufe aber eben nur darin gesetzt, als eine thatsächliche göttliche Erklärung jenes objectiv unabhängig von ihr Bestehende dem Menschen zur subjectiven Gewißheit zu machen: so kommt es, auf den Effect gesehen, allerdings völlig auf dasselbe hinaus, ob jemandes Glaube sich auf den wirklich geschehenen oder auf den nur zweifellos angenommenen Vollzug des Sacramentes bezieht. Man wird zugestehen, daß die besprochene Stelle sachlich vollkommen dieselbe Werthung des Sacramentes enthält, welche in den früher angeführten Aeußerungen Melanchthons direct und mit größter Schärfe ausgesprochen ist. Um so weniger Grund hat man, im Hinblicke auf den zu Marburg 1529 vereinbarten Artikel über die Taufe von einem „Zugeständnisse" zu reden, welches Luther „mit innerem Widerstreben" und „unter großen Kämpfen" den Schweizern gemacht habe [1]).

IV.

In dem bisher Ausgeführten sind fast ausschließlich die inneren Beziehungen geltend gemacht, welche sowohl die spätere Lehre Luthers wie die orthodoxe Dogmatik mit der in der Augsburgischen Confession ausgesprochenen Grundanschauung verknüpfen. Das darnach sich ergebende Bild bedarf aber allerdings der Ergänzung nach einer anderen Seite, welche erkennen läßt, daß die lutherische Sacramentslehre — wie dies in einigen Beziehungen bereits angedeutet wurde — in der That keine völlig harmonische ist.

Zunächst dürfte unleugbar und auf nicht-confessionalistischem Standpunkte auch ziemlich allgemein anerkannt sein, daß das lutherische Abendmahlsdogma von Anfang an in seiner Behauptung eines

[1]) Heppe, Die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands, S. 46.

realen Empfanges des Leibes und Blutes Christi ein für die ursprüngliche Auffassung irrationales Element in sich trägt. Und daß **Luther** selber hievon ein Gefühl gehabt (welches er nur nicht in sich aufkommen ließ), beweist vielleicht die berühmte Stelle in dem Briefe an die Straßburger vom Jahre 1524. Es darf hier an die bekannte, früher erwähnte Aeußerung der Schrift wider die himmlischen Propheten erinnert werden: auch dann, wenn eitel Brot und Wein da wäre, würde doch um des Wortes willen Vergebung der Sünden im Abendmahl sein; und man muß sich gegenwärtig halten, wie sehr für Luther die Zueignung der Sündenvergebung den eigentlichen Mittelpunkt des in Rede stehenden Sacramentes bildet, um die ganze Bedeutung dieser Aussage zu würdigen. Dieselbe besagt darnach nicht weniger, als daß der wesentliche religiöse Werth des Abendmahls auch bei symbolischer Fassung der Einsetzungsworte gewahrt bleiben könne oder von dem Dogma der leiblichen Gegenwart und Darbietung Christi unabhängig sei. Freilich derselbe Luther — was hier nicht verschwiegen werden soll — hat wieder in schrofffster und, man muß leider hinzufügen, rohester Weise dem nach Zwingli'scher Auffassung gefeierten Abendmahl jeden religiösen Gehalt abgesprochen [1]). Aber er selber ist that-

1) So erwähnt Luther in seiner „Warnungsschrift an die zu Frankfurt a. M., sich vor Zwinglischer Lehre zu hüten" (1533), daß man bei ihnen in Sachsen die Privatbeichte vor der Communion auch dazu benutze, um die Leute, über deren christliche Erkenntniß man nicht sicher sei, zu verhören, ob sie den Katechismus wüßten, und fährt dann fort: „Wol ist das wahr, wo die Prediger eitel Brot und Wein reichen für das Sacrament, da liegt nicht viel an, wem sie es reichen oder was die können und gläuben, die es empfahen. Da frißt eine Sau mit der andern (!) und sind solcher Mühe billig überhaben; denn sie wöllen wüste, tolle Heilige haben, denken auch keine Christen zu erziehen, sondern wöllens also machen, daß über drei Jahr alles verstöret sei, weder Gott, noch Christus, noch Sacrament, noch Christen mehr bleibe." (WW. XXVI, 307.) Aehnliche Aeußerungen: „Daß diese Worte ꝛc.", WW. XXX, 142 und „Wider d. himml. Propheten", WW. XXIX, 277. Man muß dabei freilich in Betracht ziehen, daß Luther Zwingli und seine Genossen mit den Vertretern der schwärmerischen Richtungen so ziemlich zusammenwarf — er rechnete eben, wie er in seinem „Kurzen Bekenntniß vom

sächlich nie über ein Misverhältnis zwischen dem Wunder der behaupteten manducatio oralis und dem der Abendmahlshandlung zugeschriebenen Zwecke hinausgekommen [1]), und die wiederholten starken, fast unbegreiflich lautenden Abweisungen der Frage, was der mündliche Genuß des Leibes und Blutes Christi nütze [2]), verrathen alles andere als ein sicheres Bewußtsein, dieselbe in wirklich befriedigender Weise beantworten zu können. Wo er sich trotzdem auf eine solche Beantwortung einläßt, geschieht es denn auch in einer Weise, welche nur allzusehr die dafür erforderliche Schärfe der Unterscheidung vermissen läßt.

Nun kann man freilich nicht behaupten, daß die lutherische Theologie überall keinen Zweck für den von ihr gelehrten Empfang des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl anzugeben wüßte. Der-

---

Abendmahl" (1544) ausspricht, alle „in einen Kuchen", die nicht glauben, daß Christi wirklicher, natürlicher Leib im Abendmahl von den Gottlosen ebensowol wie von den Heiligen mündlich empfangen werde — damit sind aber natürlich solche Aeußerungen wie die angeführte in keiner Weise entschuldigt.

1) Ebenso urtheilt Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl, S. 328.

2) Vgl. „Daß diese Worte ꝛc.", WW. XXX, 128: „Ein frumm, gottfürchtig Herz thut also: Es fragt am Ersten, ob's Gotts Wort sei; wenn es das höret, so dämpft es mit Händen und Füßen diese Frage, wozu es nütz oder noth sei". — S. 129: „des Glaubens höchste, einige Tugend, Art und Ehre ist, daß er nicht wissen will, wozu es nütz oder noth sei, was er gläubet" (!). Vgl. auch S. 132. 139. In der That ein wunderlicher Glaube, welcher gerade von dem nichts wissen will, worin allein der religiöse Werth der behaupteten Thatsache liegen würde! Was Luther bei solchen Aeußerungen eigentlich im Auge hat, ist freilich im letzten Grunde dies, daß die Wirklichkeit dessen, worum es sich handelt, nicht davon abhängig gemacht werden soll, ob es gelingt, einen zureichenden Zweck desselben nachzuweisen, oder nicht. Anderseits erklärt er selber in dem „Sermon von d. Sacr. des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister": „Es ist nicht genung daran, daß wir wissen, was das Sacrament ist, nämlich daß Christus Leib und Blut wahrhaftig da ist, sondern ist auch noth zu wissen, warumb er da ist und warumb oder wozu es uns gegeben wird zu entpfahen" (WW. XXIX, 343). Was heißt das aber anders als anerkennen, daß die verpönte Frage nach dem „Nutzen" des realen Genusses von Christi Leib und Blut doch eine ganz wesentliche und unerläßliche sei?

selbe soll ja eben eine thatsächliche Bezeugung und Besiegelung des durch den Tod Christi für jeden Einzelnen begründeten Heiles sein, und durch diese Bestimmung ordnet sich zugleich, wie wiederholt bemerkt, das lutherische Abendmahlsdogma der ursprünglichen allgemeinen Auffassung der Sacramente unter oder fügt sich derselben ein. Auch scheint ferner die Reflexion nahe zu liegen, daß zu einem solchen Zeichen, Siegel und Unterpfande der Sündenvergebung die reale Darreichung eben des Leibes, durch dessen Hingabe in den Tod die letztere erworben, in ganz anderer Weise geeignet sei als der bloße Genuß von Brot und Wein als Symbolen dieses Leibes und seines vergossenen Blutes. Nur tritt hier der bedenkliche Uebelstand hervor, daß jene nicht eine sinnenfällige Thatsache, sondern im Gegentheil ein schlechthin übersinnlicher und als solcher selbst wieder nur dem Glauben erfaßbarer Vorgang ist, während die allgemeine Theorie der Sacramente grade darauf Gewicht legt, daß dieselben als äußerliche, sinnenfällige Handlungen der menschlichen Schwachheit zu Hülfe kommen und den Glauben an die Verheißung stärken. Schwerlich auch ist die berührte Schwierigkeit schon durch die Bemerkung gehoben, daß, wenn auch die substantia rei coelestis selber nicht in die Augen falle, dieselbe doch per species elementares geschaut werde, mit welchen sie kraft der unio sacramentalis auf das engste verbunden sei [1]); jedenfalls aber dürfte unleugbar sein, daß die allgemeine Definition der Sacramente als von Gott eingesetzter äußerer Zeichen, als einer pictura verbi oder eines verbum visibile an sich betrachtet nichts weniger als für das specielle Abendmahlsdogma im lutherischen Sinne zugeschnitten ist. Einmal zugegeben indessen, daß die eben erwähnte Auskunft hinreiche, um dieses mit jener in Einklang zu setzen [2]), so erwächst

---

1) Hutter, Loci, p. 597.

2) In ihrer Weise sinnig ist die von Georg Calixt geltend gemachte Analogie, welche ich bei Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union, S. 236 angeführt finde: die Erinnerung an einen großen Fürsten, welcher in ehrenvoller Weise für sein Vaterland gestorben, werde wol auch erneuert, wenn die Geschichte seiner Thaten verlesen und sein Bildnus gezeigt werde; weit mehr aber müsse es unseren Sinn durchdringen und erschüttern, wenn der verstorbene Körper selbst da sei und gegen-

doch sofort eine neue Verlegenheit aus dem Hinblicke auf das andere Sacrament, dem ein Analogon zu dem im Abendmahle stattfinden sollenden Empfange des Leibes und Blutes Christi offenbar fehlt. Ich mache in dieser Beziehung noch einmal auf die bereits mehrfach angezogene Aeußerung Luthers in seiner Schrift wider die himmlischen Propheten aufmerksam. Dieselbe lautet vollständig: „Wo gleich eitel Brot und Wein da wäre, wie sie sagen, so aber doch das Wort da wäre: nehmet hin, das ist mein Leib, für euch gegeben 2c., so wäre doch desselben Wortes halber im Sacrament Vergebung der Sünden; gleichwie wir in der Taufe eitel Wasser bekennen, aber weil das Wort Gottes darinnen ist, das die Sünde vergiebt, sagen wir frei mit St. Paulus, die Taufe sei ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung." Hier ist in unzweideutigster Weise ausgesprochen, daß auch dann, wenn man die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aus dem Abendmahl wegdenke, dieses immer noch mit der Taufe auf einer Linie stehen würde, letzteres Sacrament also überall nichts jenem Mittelgliede zwischen dem sinnlichen Elemente und der göttlichen Gnadenverheißung entsprechendes aufzuweisen habe. Behauptet man also, die irdischen Elemente für sich allein seien viel zu gering, um als Siegel der göttlichen Gnade den Glauben stärken zu können [1]), so würde darnach der Taufe diese Kraft abgesprochen werden müssen; umgekehrt muß man fragen: wozu beim Abendmahl der Aufwand eines absoluten Wunders, um eine Wirkung zu erzielen, welche bei der Taufe zugestandenermaßen auch ohne das Dazwischentreten eines solchen erreicht wird [2])?

---

wärtig vorgestellt werde, obschon ihn der Sarg decke und so dem unmittelbaren Anblicke entziehe.

1) Hutter, p. 706.

2) Man erinnere sich, daß der früher angeführten Aeußerung der Apologie zufolge es wesentlich die göttliche Einsetzung oder Institution ist, welche den Ritus zu einem certum signum gratiae macht, oder mit anderen Worten den sacramentalen Charakter desselben bedingt. Eine solche vorausgesetzt, würde also die Abendmahlshandlung dem Begriffe und der Zweckbestimmung des Sacramentes auch dann vollkommen entsprechen, wenn bei ihr lediglich ein Genuß von Brot und Wein als sinnbildlichen Zeichen stattfände.

Es sind ohne Zweifel ähnliche Erwägungen gewesen, welche dazu gewirkt haben, daß die altlutherische Dogmatik verhältnismäßig bald zu der Annahme einer materia coelestis auch bei der Taufe und damit zu der Aufnahme eines neuen Momentes in den allgemeinen Sacramentsbegriff, bez. einer Umbildung des letzteren fortschritt [1]. Man wird freilich die Bedeutung und den Einfluß dieser Wendung nicht überschätzen dürfen. Denn zunächst ist die Meinung dabei nicht die gewesen, zu der gangbaren Auffassung des Sacraments als eines verbum visibile in Gegensatz zu treten; vielmehr bleibt die letztere neben jener Theorie bestehen und macht sich, wenn auch mit unzweifelhaft verringertem Nachdrucke, nach wie vor geltend [2]. Ferner liegt auf der Hand, daß durch die Ein-

---

1) In dieser Beziehung ist es allerdings bedeutsam, daß Hutter in seinem Compendium die „gewöhnliche“ Definition, nach welcher die Sacramente ritus, qui habent mandatum dei et quibus addita est promissio gratiae sind, ausdrücklich mit der anderen „richtigeren“ vertauscht wissen will, quod sacr. sit actio sacra divinitus instituta, tum elemento sive signo externo, tum re coelesti constans, qua deus non solum obsignat promissionem gratiae, h. e. gratuitae reconciliationis, evangelio propriam, sed etiam bona coelestia in singulorum sacramentorum institutione promissa per externa elementa singulis sacramento utentibus vere exhibet, fidelibus autem salutariter applicat“ (Compend. locor. theol., Witteb. 1638, p. 229). Vgl. Heppe III, 79. Lipsius, Dogmatik, S. 726.

2) Bei Hutter freilich tritt die fragliche Auffassung auffallend zurück; ich erinnere mich kaum, bei ihm die Sacramente als ein verbum visibile bezeichnet gefunden zu haben. Allein Hutter ist auch, soweit ich sehen kann (ich habe freilich für diese Abhandlung nur einige Hauptwerke der altlutherischen Dogmatik benutzen können und bedauere namentlich, daß mir Calovs Systema nicht zugebote gestanden hat) überhaupt derjenige, welcher am entschiedensten über die ursprüngliche Sacramentslehre hinausgeht. Hiefür ist u. a. sein früher erwähnter Versuch, den Sacramenten eine eigentümliche Wirkung zu vindiciren, sowie der Umstand bedeutsam, daß er, wie gleichfalls früher erwähnt wurde, hinsichtlich des 13. Artikels der Augustana sich zu ganz ähnlichen Erinnerungen veranlaßt findet, wie sie bei einigen neueren lutherischen Theologen begegnen. Nichtsdestoweniger bekämpft Hutter wieder die katholische Lehre vom opus operatum mit den wörtlich der Apologie (p. 203) entlehnten Gründen: „Primum Judaica est opinio sentire, quod per ceremoniam justificemur sine bono motu cordis h. e. sine fide. Deinde: Paulus

führung jenes Momentes in den Sacramentsbegriff zunächst nur die Lehre von der Taufe betroffen wurde, da man hinsichtlich des Abendmahls thatsächlich schon immer eine irdische und eine himmlische Materie statuirt hatte, die Ausdehnung dieser Annahme auf das andere Sacrament aber an sich keine Veranlassung bieten konnte, an der allgemeinen Auffassung jenes etwas zu ändern. Es kommt hinzu, daß die Vorstellung einer materia coelestis der Taufe zu wirklicher Sicherheit und Klarheit weder gelangt ist, noch ihrer ganzen Natur nach gelangen konnte; man wird behaupten dürfen, daß dieselbe thatsächlich zwischen dem, was die herzustellende Analogie mit dem Abendmahl forderte, und dem allgemeineren Gedanken einer im Sacramente wirkenden göttlichen Kraft schwankt. Nichtsdestoweniger hat jene Theorie für die Reinerhaltung der ursprünglichen Lehrweise nicht anders als verhängnisvoll sein können. Schon von vorn herein mußte es eine Verdunkelung oder Verschiebung der letzteren ergeben, wenn ein derselben, wie vorhin erinnert, wenig homogenes Element der Abendmahlslehre in dieser Weise zu einem Bestandtheil des allgemeinen Sacramentsbegriffes erhoben wurde. Speciell für die Taufe ferner hatte dies unvermeidlich zur Folge, daß die wirkende Kraft des Sacramentes an das Element statt an die Handlung gebunden gedacht ward. Schon bei Luther ist das Operiren mit dem Taufwasser, so sehr man auch nach dem früher Erinnerten Anstand nehmen mag, demselben eine eigentlich dogmatische Bedeutung beizumessen, darum doch nichts weniger als unbedenklich. Denn in jedem Falle darf es als ein Symptom gelten, daß die Unterscheidung, auf welche es hier ankommt, von dem Reformator nicht in der wünschenswerthen Schärfe im Auge behalten worden ist; in jedem Falle ferner mußte es an ein Nichtachten dieser Unterscheidnng gewöhnen. Durch die spätere Annahme einer materia coelestis der Taufe wird nun aber für jene dem ursprünglichen Sacramentsbegriff widerstreitende

reclamat et negat, Abrahamum justificatum esse circumcisione, sed potius asserit, circumcisionem fuisse signum propositum ad exercendam fidem. Tertio: promissio est inutilis nisi fide accipiatur. At sacramenta sunt signa promissionum. Ergo in usu debet accedere fides." (Compend., p. 236 sq.)

Betonung des Wassers damit eine dogmatische Grundlage geschaffen, sofern jenes himmlische Element, von dessen Gewährung die Kraft des sacramentalen Actes abhängen soll, nach der orthodoxen Lehre eine Art substantieller Verbindung mit dem irdischen Elemente, wenn auch nur für den Moment des Empfanges eingeht. Dies Letztere ist nun freilich in ganz derselben Weise beim Abendmahl der Fall; indessen hat hier dieser Umstand nicht die gleiche Tragweite wie dort. Nach der genaueren Anschauung nämlich, um an früher Gesagtes zu erinnern, liegt es nicht so, daß von der Substanz des Leibes und Blutes Christi eine unmittelbare Erhöhung des geistigen Lebens auf ihre Empfänger ausginge, sondern die Thatsache, daß der in den Tod gegebene Leib, das vergossene Blut zum Genusse dargereicht wird, mit anderen Worten der sacramentale Act dieser Darreichung und dieses Genusses stärkt als eine thatsächliche Zusprechung und Aneignung den Glauben. Oder soweit es sich um Leib und Blut Christi selber handelt, kommt dasselbe eben nur als Unterpfand, d. h. aber nicht an und für sich, sondern nur nach einer Bedeutung, welche es im Zusammenhange der sacramentalen Handlung erhält, in Betracht. Hier ist es also genau genommen gar nicht das himmlische Element unmittelbar oder an sich selber, auf welches die dem Sacramente zugeschriebene Heilswirkung zurückgeführt wird. Auch von der Taufe kann ein Aehnliches gelten, sobald man, wie das ja in der älteren Orthodoxie theilweise geschehen ist, das Blut Christi als materia coelestis dieses Sacramentes betrachtet; völlig anders dagegen verhält es sich, wenn (nach der gewöhnlichsten Bestimmung) die Trinität oder in specie der heilige Geist diese Stelle vertreten sollen. Denn von diesen versteht es sich doch wol von selbst, daß sie ganz unmittelbar und rein an sich selber Quelle des bezüglichen Heilseffectes sein müssen. Damit aber fällt nothwendig auch dem irdischen Elemente eine ganz andere Stellung und Bedeutung zu, als welche dasselbe beim Abendmahl behauptet, sofern nur — vermöge der Einigung desselben mit der res coelestis — die wirkende göttliche Kraft direct in das Element hineingelegt oder an dasselbe gebunden erscheint. Auf diesem Standpunkte kann man also consequenterweise gar nicht umhin, die Lutherschen Ausdrücke „durch-

gottetes Wasser" u. s. w. im eigentlichsten Sinne anzuwenden — mit anderen Worten, man ist hier thatsächlich völlig zu der in den Schmalkaldischen Artikeln verworfenen thomistischen Lehre zurückgekehrt. Daß diese Anschauung aber für den ursprünglichen, in der Augustana bezeugten Sacramentsbegriff geradezu tödlich ist, bedarf nicht erst der Bemerkung; und wenn dennoch die orthodoxe Dogmatik einen bestimmten Zusammenhang mit demselben bewahrt hat, so erklärt sich dies, abgesehen von der fortwirkenden Macht der reformatorischen Grundgedanken, nur aus dem schwankenden und nebelhaften Charakter der besprochenen Vorstellung, welcher ein klares Bewußtsein ihrer vollen Consequenz nicht aufkommen ließ.

Ueberhaupt — ich meine: auch abgesehen von dem eben Bemerkten — wird man die Auffassung der Taufe als den eigentlichen wunden Punkt der lutherischen Sacramentslehre bezeichnen müssen. Zwar fehlt es unzweifelhaft auch bei den Aussagen über das Abendmahl nicht an Elementen, durch welche die ursprüngliche Grundanschauung durchbrochen wird. Ich habe dabei nicht eigentlich das Dogma der manducatio oralis im Auge; denn dieses, so sehr es übrigens die Kritik herausfordert und so wenig es zu dem behaupteten Zwecke des Sacramentes in wirklichem Verhältnisse steht, ist immerhin durch den Umstand, daß es überhaupt zu diesem Zwecke in Beziehung gesetzt wird, dem gemeinen Sacramentsbegriffe untergeordnet. Was ich meine, ist vielmehr das aus jenem Dogma zwar sehr erklärliche, aber nicht nothwendig mit ihm gegebene Hereinspielen der Vorstellung, als ob der angenommene Genuß des Leibes und Blutes Christi als solcher oder an sich selber eine Heilsmittheilung in sich schließe oder doch die eigentliche Quelle einer solchen sei. Ist doch selbst der Luther'sche Gedanke einer Wirkung des Abendmahls auf die Leiblichkeit von der späteren Dogmatik, wenn auch ohne rechte Energie und im unklaren Zusammenfließen mit einer wesentlich anders gearteten Vorstellung [1]), aufgenommen

[1]) So führt z. B. Hollaz als secundären Zweck des Abendmahls an: quod vivifica caro Christi corporibus nostris beatam confert resurrectionem (Exam. theol. acr., p. 1130); anderwärts dagegen bezeichnet er Leib und Blut Christi als symbola aut pignora der

worden. Indessen dies sind doch zuletzt Auswüchse an einem Stamm der Lehre, in welchem sich unverkennbar die ursprüngliche Bildung fortsetzt; denn der durchschlagende Gedanke bleibt trotz alledem der, daß Leib und Blut Christi als ein Zeichen des göttlichen Gnadenwillens oder als ein Unterpfand der denselben ausdrückenden Verheißung gegeben werde. Von der gangbaren lutherischen Auffassung der Taufe dagegen ist zu sagen, daß sie in concreto mit den allgemeinen, in thesi auch auf das in Rede stehende Sacrament angewandten Principien der Sacramentslehre in den bedenklichsten Conflict gerathe.

Schon von vorn herein macht sich hier eine eigentümliche Schwierigkeit geltend. Zunächst zwar scheinen die außerordentlichen Wirkungen, welche z. B. Luther der Taufe zuschreibt, eine dem ursprünglichen Grundgedanken entsprechende Erklärung aus dem Axiom zuzulassen, daß dem Sacramente eben als einem verbum visibile die nämliche Kraft wie dem Worte zukommen müsse. Schärfer betrachtet ist indessen der letztere Grundsatz selber durchaus nicht so einfach und selbstverständlich, als er auf den ersten Blick erscheint. So sehr nämlich auch hinsichtlich des Wortes im engeren Sinne und der von ihm abgeleiteten Wirkungen wenigstens die spätere orthodoxe Dogmatik zu einer abstract supranaturalistischen Auffassung neigt, so erhält doch hier diese Tendenz ein gewisses Gegengewicht durch den Umstand, daß die Activität desselben nicht auf einen einzelnen bestimmten Zeitraum beschränkt, somit auch die Vorstellung eines irgendwie gesetzmäßig verlaufenden geistigen Processes nicht ausgeschlossen ist. Die Sacramente dagegen sind einzelne momentane Handlungen, und indem in diese zusammengedrängt wird, was dem Worte überhaupt zukommen soll, tritt hier nothwendig der übernatürliche Charakter in ungleich größerer Schärfe hervor. Genauer gilt dies indessen weniger vom Abendmahl als von der Taufe. Denn bei dem ersteren kommt in Be-

Unsterblichkeit, was ihn freilich wieder nicht abhält, sich daneben auf einen Ausspruch des Athanasius, nach welchem der Leib Christi tanquam radix resurrectionis ist, sowie auf Joh. 6, 54 zu berufen (ib. p. 1138 sq.). — Vgl. auch Kahnis, Lehre vom Abendmahl, S. 464.

tracht, daß es sich bei ihm seiner eigentlichen Bestimmung nach nur um Stärkung oder Befestigung eines schon vorhandenen Glaubens, einer schon vorhandenen Gemeinschaft mit Christus handelt; eine solche aber kann ohne Zweifel auch rein psychologisch als Folge der sacramentalen Feier begriffen werden. Dagegen die Taufe wird ihrer eigentlichen Bestimmung nach als ein Act der Initiation gefaßt, und dementsprechend soll die ihr beigemessene Wirkung den Eintritt eines bis dahin überall noch nicht vorhandenen Seins oder Verhältnisses (Wiedergeburt u. s. w.) zum Inhalte haben. Hier trifft also allerdings die gesteigerte Bedeutung des angenommenen Effectes in härtester Weise mit dem Charakter des Sacramentes als eines einzelnen, einen ganz bestimmten Zeitmoment ausfüllenden und an ihn gebundenen Actes zusammen; der Getaufte (soweit überall bei ihm der Zweck der heiligen Handlung erreicht wird) würde darnach buchstäblich in wenigen Augenblicken wiedergeboren, in das Reich Christi hineinversetzt u. s. w., man würde im Stande sein, von ihm nicht nur Tag und Stunde, sondern nöthigenfalls selbst die Minute seiner Wiedergeburt anzugeben. Diese im Vergleich mit derjenigen des Wortes weit intensivere Wirkung, welche so der Taufe beigelegt wird, läßt sich nun aber offenbar aus dem Unterschiede des verbum visibile von dem verbum audibile in keiner befriedigenden Weise erklären; man wird also urtheilen müssen, daß sich hier thatsächlich eine Anschauung geltend macht, welche durch den genuinen Sacramentsbegriff nicht gedeckt wird.

Eine bestimmtere Gestalt gewinnt das eben Bemerkte, wenn wir einem bisher nur gelegentlich berührten Punkte näher treten. Was nämlich die Erwachsenen betrifft, so muß bei diesen, wenn sie die Taufe empfangen sollen, offenbar ordnungsmäßig bereits ein bestimmter, durch das Wort gewirkter Heilsglaube vorausgesetzt werden; wo aber ein solcher vorhanden ist, da wirkt, wie früher bemerkt, nach der altlutherischen Dogmatik, die Taufe nicht erst die Wiedergeburt u. s. w., sondern besiegelt und befestigt nur das in anderer Weise Gegebene, erhält also eine ganz ähnliche Bedeutung wie das Abendmahl. Es liegt daher auf der Hand, daß die gangbare Auffassung des in Rede stehenden Sacramentes durchaus unter dem maßgebenden Einflusse der herrschenden kirchlichen Praxis der

Kindertaufe gebildet ist und nur unter diesem Gesichtspunkte verstanden werden kann. Die Behauptung aber, daß durch die an ihnen vollzogene Taufe die Kinder factisch wiedergeboren, factisch in ein vorher noch nicht wirkliches Verhältnis zu Gott versetzt würden, bezeichnet den unzweifelhaftesten Widerspruch mit den reformatorischen Principien, in welchen sich die lutherische Sacramentslehre verwickelt, einen Widerspruch, welchen hervorzuheben gewissen theologischen Kreisen gegenüber leider noch immer nicht überflüßig ist. Der Vorwurf freilich, daß hier thatsächlich die im Princip verworfene Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato wiederkehre, bedarf in Hinsicht auf die ältere lutherische Theologie noch einer näheren Bestimmung. Auch hier nämlich hält dieselbe an dem Grundsatze, daß aller wirkliche Heilsempfang durch den Glauben vermittelt sei, fest, und zwar ermöglicht sie sich dies bekanntlich durch die Behauptung eines wirklichen Glaubens bei den zur Taufe gebrachten Kindern. Diese letztere — an sich betrachtet ohne Zweifel eine der monströsesten Annahmen des orthodoxen Systems — ist also insoweit eine achtungswerthe Aeußerung protestantischen Bewußtseins und vielleicht der schlagendste Beleg dafür, wie wenig Theorien wie die Münchmeyer'sche ein Recht haben, sich lutherischen Geistes zu rühmen. Um so unentwirrbarer freilich wird die Schwierigkeit nach eben dieser Seite. Man würde irren, wollte man dieselbe ausschließlich oder auch nur vorzugsweise in der Frage suchen, wie sich überhaupt ein solcher Heilsglaube in der unentwickelten Kindesseele denken lasse —, so gewiß auch alle Bemühungen des Verstandes hier nothwendig scheitern müssen und die in dieser Beziehung von alter und neuer Orthodoxie vorgebrachten Auskünfte zu dem Haltlosesten gehören, was theologische Scholastik ersonnen hat [1]). An dem Muthe, wo es die Consequenz des Dogma's erforderte, den Verstand vor den Kopf zu stoßen, hat es der alt-

[1]) Philippi (Kirchl. Glaubensl. V, 2. S. 81) weist darauf hin, daß der Glaube während des Schlafes, zeitweiliger Geistesstörung u. s. w. verborgen in der Seele fortzudauern vermöge, und stellt dann das Axiom auf: „In derselben Art, in welcher der Glaube fortbestehen kann, kann er auch erzeugt werden." Darnach wäre also gar nichts gegen die Mög-

lutherischen Theologie nicht gefehlt, und ohnehin hätte sie gegenüber dem aus der einfachen Vernunftwidrigkeit entnommenen Einwande darauf hinweisen können, daß manche andere, nicht ihr eigentümliche Dogmen der „natürlichen" Vernunft nicht zugänglicher seien. Hingegen auf ihrem eigenen Boden läßt sich die Frage wenigstens nicht zurückweisen, wodurch in den Kindern der von ihnen behauptete Glaube hervorgerufen werde?

Bekanntlich hat Luther die Meinung vertreten, daß Gott den Kindern infolge der Fürbitte der sie im Glauben darbringenden Kirche den eigenen Glauben eingieße. Diese Ansicht hält sich im Einklange mit der Ueberzeugung, daß das Sacrament, um recht empfangen zu werden, irgend welchen Glauben voraussetze [1]); in einen um so bedenklicheren Conflict dagegen geräth sie

---

lichkeit zu erinnern, daß jemand z. B. während eines epileptischen Zufalles zum Glauben käme.

1) Allerdings erscheint die Meinung Luthers nicht ohne Schwanken. So heißt es in der für seine Lehre von der Kindertaufe den eigentlichen locus classicus bildenden Predigt der Kirchenpostille: „Also sagen wir auch hier, daß die kleinen Kindlein zur Taufe gebracht werden wol durch fremden Glauben und Werk; aber wenn sie dahin kommen sind und der Priester oder Täufer mit ihnen handelt an Christi Statt, so segnet er sie und gibt ihnen den Glauben und das Himmelreich; denn des Priesters Wort und That sind Christi selbst Wort und Werk" (WW. XI, 65). Und ebenso in der Schrift von der Wiedertaufe: „Weil er [Christus] denn da [in der Taufe] ist gegenwärtig, redet und tauft selbs, warumb soll nicht auch der Glaub und Geist durch sein Reden und Taufen sowol in das Kind kummen, als er dort in Johannem kam?" (WW. XXVI, 270f.) Daraus scheint sich allerdings zu ergeben, daß der Glaube durch die Taufe selber hervorgerufen werde. Anderseits aber kommt man mit dieser Auffassung bei Luther entschieden nicht aus, und es ist daher nicht gerechtfertigt, dieselbe — wie dies Köstlin (Luth. Theol. II, 510 vgl. S. 93) thut — einfach als seine Lehre hinzustellen. Wenigstens, wenn es in dem Schreiben an die böhmischen und mährischen Brüder v. J. 1523 heißt: „Darum achten wir, die jungen Kinder werden durch der Kirchen Glauben und Gebet vom Unglauben und Teufel gereinigt und mit dem Glauben begabt und also getauft" (WW. XXVIII, 416): so läßt sich dies doch kaum anders als dahin verstehen, daß die Kinder einen anderweitig gewirkten Glauben zu der Taufe herzubringen

nach einer anderen Seite, sofern sie im Widerspruche mit dem so nachdrucksvoll den schwärmerischen Richtungen gegenüber geltend gemachten

---

(obwol gleich darauf fortgefahren wird: „weil solche Gabe auch durch Beschneidung der Juden den Kindern gegeben ward"). Ohnehin muß bei der entgegengesetzten Annahme, daß die Taufe selber ihnen den Glauben verleihe, überall schon die Betonung des Glaubens und Gebetes der Kirche als des denselben Bewirkenden ebenso unmotivirt wie unpassend erscheinen; denn die Meinung, daß durch diese Fürbitte erst das Sacrament selber wirkungskräftig werde, hat doch gerade vom Luther'schen Standpunkte aus etwas höchst bedenkliches. Aber auch in der betreffenden Predigt der Kirchenpostille liegt es nicht anders. Hier wird nämlich gegen die Böhmen, welche auf den zukünftigen Glauben der Kinder tauften, eingewandt: es würde dann alles eitel Lüge und Spötterei sein, was mit dem Kinde in der Taufe gehandelt werde; denn da frage der Täufer, ob das Kind glaube, und man antworte „ja" an seiner Statt (WW. XI, 61) — diese Frage aber geht bekanntlich der eigentlichen Taufhandlung voraus. Freilich könnte man erinnern, daß auch die spätere lutherische Kirche, in welcher der Glaube der Kinder bestimmt als Wirkung des Taufactes selber betrachtet wird, sich über den letzterwähnten Umstand wenig Scrupel gemacht hat. Will man indessen aus diesem Grunde der angeführten Stelle kein entscheidendes Gewicht beilegen, so ist um so mehr auf eine andere hinzuweisen, in welcher Luther als „erdichtet" die Auskunft der „Sophisten in hohen Schulen und des Papstes Rotte" verwirft: „daß die jungen Kinder werden ohn' eigenen Glauben getauft, nämlich auf den Glauben der Kirche, welchen die Pathen bekennen bei der Taufe; hernach in der Taufe werde dem Kindlein aus Kraft und Macht der Taufe die Sünde vergeben und eigener Glaube eingegossen mit Gnaden" (a. a. O., S. 59). Allerdings liegt ja in dieser zurückgewiesenen Behauptung eine Aufeinanderfolge der Momente vor, gegen welche Luther seinerseits in jedem Falle hätte Einspruch erheben dürfen, sofern hier nämlich die Sündenvergebung als das Nächste, die Eingießung des Glaubens erst als das Zweite erscheint, während nach Luthers Grundanschauung das Verhältnis vielmehr das umgekehrte sein müßte. Unmöglich aber wird man behaupten können, daß es dies allein sei, was der Reformator bei seiner Abweisung des fraglichen Satzes im Auge habe — er müßte sich sonst in undeutlichster, ungeschicktester Weise ausgedrückt haben; vielmehr handelt es sich offenbar ganz wesentlich um den Unterschied zwischen eigenem Glauben, in welchem man die Taufe, und eigenem Glauben, welchen man „aus Kraft und Macht der Taufe" empfängt. Wenn ferner Luther äußert, es müsse vor oder je in der Taufe der Glaube da

Grundsatze eine nicht durch die Gnadenmittel vermittelte göttliche Heilswirksamkeit statuirt. Ja, schärfer betrachtet wird dadurch die Taufe thatsächlich der ihr zugeschriebenen Wirkung entkleidet. Man erinnere sich nämlich, daß nach der genuinen und, wie wir sahen, auch von der späteren Dogmatik noch sehr bestimmt festgehaltenen Anschauung die Sacramente das Heil eben insofern mittheilen, als durch sie der Glaube geweckt oder gekräftigt wird, indem dieser letztere es ist, durch welchen die Menschen die Vergebung der Sünden erlangen, wiedergeboren werden u. s. w. Nimmt man also an, daß in den Kindern der Glaube vor der Taufe oder jedenfalls unabhängig von ihr erzeugt werde, so ist damit nothwendig auch die wesentliche Heilsmittheilung vorweggenommen und von dem Empfange des Sacramentes losgelöst [1]). Zwar wäre damit noch nicht der Taufe für den gesetzten Fall die Bedeutung eines Gnadenmittels überhaupt abgesprochen; denn es bleibt immer noch die Annahme übrig, daß durch sie das bereits Gegebene besiegelt und so der vorhandene Glaube gestärkt oder vermehrt werde. Allein es käme ihr so offenbar keine andere Bedeutung zu als die, welche

---

sein (WW. XXVIII, 416; XI, 61), so läßt er es offenbar unentschieden, welches in Wirklichkeit bei den Kindern der Fall sei (denn daß bei dem „vor“ nicht etwa an Erwachsene gedacht ist, beweisen die in der Kirchenpostille angeschlossenen Worte: „sonst wird das Kind nicht los von Teufel und Sünden“). Dies konnte er aber selbstverständlich nur dann, wenn er die eigentliche Causalität dieses Glaubens nicht in den Taufact selber hineinlegte. Finden sich daher trotz alledem Aussprüche, welche unvermeidlich auf diesen letzteren Gedanken hinführen, so beweist dies nur, daß in dem fraglichen Punkte die Anschauung des Reformators von einem unklaren Schwanken nicht freigesprochen werden kann. — Nicht unzweideutig liegt die Sache auch in der (von Bugenhagen revidirten) Pommer'schen Kirchenordnung v. J. 1542, wenn hier die das Kind zur Taufe Bringenden aufgefordert werden, für dasselbe zu bitten, „dat die gnedige und barmhertige Godt idt in Christo wolde annehmen, mit dem hilgen Geiste und Gloven begawen, up dat idt disse Dope wredigen entfangen und van der Tal der Ungelovigen affgesundert, in die Schar der Lovigen und Uterwelden genahmen werden“ (Richter, Evangelische Kirchen-Ordnungen II, 5).

1) Vgl. auch Dorner, Gesch. d. prot. Theol., S. 161.

sie auch Erwachsenen, durch die Wirkung des Wortes bereits dem Reiche Christi Einverleibten gegenüber beanspruchen dürfte, oder welche in seiner Weise auch dem Abendmahl beigemessen wird; die eigentliche Wiedergeburt selber, der grundlegende Eintritt in den Bund der göttlichen Gnade wäre nicht durch sie selber vermittelt, sondern unabhängig von ihr gegeben. Die überschwänglichen Auslassungen über das durch sie Gewirkte, welchen man z. B. bei Luther begegnet, müßten also billigerweise auf einen außerordentlich viel bescheidneren Ton herabgestimmt werden. Wollte man dagegen umgekehrt daran festhalten, daß erst die Taufe selber die Wiedergeburt u. s. w. vermittle, so wäre damit ausgesprochen, daß mit dem Glauben an sich der Besitz des Heiles noch keineswegs gegeben sei. Nicht er wäre es dann, durch welchen der Mensch gerechtfertigt, wiedergeboren u. s. w. wird, sondern dies alles fiele der sacramentalen Handlung rein als solcher zu; der Glaube hörte auf, Organ des Heilsempfanges zu sein, und würde zu einer bloßen Voraussetzung oder statutarisch von Gott gestellten Bedingung desselben herabgesetzt. Mit anderen Worten, es ergäbe sich dann eine Auffassung, welche zwar mit manchen neulutherischen Doctrinen zusammentreffen würde, aber nur als ein völliger Bruch mit einem Grundprincipe der Reformation bezeichnet werden könnte.

Bei dieser Sachlage begreift es sich, wenn die spätere orthodoxe Dogmatik den behaupteten Glauben der Kinder selber erst durch die Taufe erzeugt werden läßt — die einzig mögliche Antwort auf die gestellte Frage, so lange an dem lutherischen Grundsatze festgehalten werden soll, daß alles Gnadenwirken Gottes auf den Menschen ordnungsmäßig durch Wort und Sacrament vermittelt sei. Freilich wird dann eine sacramentliche Wirksamkeit angenommen, welche nicht wieder durch den Glauben auf Seiten des Menschen bedingt sein kann. Indessen scheint sich das hierauf gegründete Bedenken durch die Erinnerung erledigen zu lassen, daß auch das Wort, soweit durch dasselbe der Glaube erst erweckt wird, einen solchen nicht wieder voraussetzen darf. Nur ist dabei ein folgenschwerer Umstand außeracht gelassen. Bekanntlich findet nach der lutherischen Dogmatik die fragliche Wirkung der Taufe bei den Kindern unfehlbar oder in jedem Falle statt, und zwar aus dem

Grunde, weil dieselben nicht, wie das bei den Erwachsenen möglich ist, der göttlichen Gnade einen Widerstand entgegensetzen. Dieses Letztere aber hat nicht den Sinn und kann ihn nicht haben, daß in den Kindern irgendwelche positive Empfänglichkeit für das Heil vorhanden sei — ein Gedanke, der von vorn herein an der orthodoxen Erbsündenlehre scheitert —, vielmehr gründet sich das behauptete Nichtwiderstreben derselben lediglich auf das physische Unentwickeltsein der formalen Geistesthätigkeiten, durch welches die Möglichkeit eines actuellen persönlichen Verhaltens überhaupt noch ausgeschlossen ist [1]). Der angenommene Unterschied von den Erwachsenen ist also überall nicht, auch im weitesten Sinne nicht sittlicher Natur, und demgemäß läßt sich das Zustandekommen des Glaubens bei den Kindern in keiner, sei es auch nur rein negativer Weise als ein sittlich bedingtes betrachten, sondern erscheint vielmehr als die

---

1) Dies ist auf das schärfste zu betonen gegenüber den Unklarheiten, welchen man hinsichtlich dieses Punktes nicht selten begegnet. So schreibt z. B. Höfling (D. Sacr. d. Taufe I, 101) zur Verteidigung der Möglichkeit jenes Kinderglaubens: „Setzt er [der Glaube] auf Seiten des Menschen etwas anderes voraus als jenes πτωχοὺς εἶναι τῷ πνεύματι (Matth. 5, 3), jene demütige und unbefangene Herzensstellung, jene reine Receptivität und passive Capacität für die Gnade, zu welcher die Erwachsenen erst wieder zurückgebracht werden müssen, während sie den Kindern von Natur eignet?“ Also den Kindern eignet „von Natur“ eine demütige, ganz für die göttliche Gnade aufgeschlossene und empfängliche Herzensbeschaffenheit — das soll aber doch hoffentlich nicht bekenntnisgemäße, „reine“ Lehre sein? Oder meint man wirklich (um von der Concordienformel ganz zu schweigen) das mit dem Satze der Augsburgischen Confession vereinigen zu können, daß alle Menschen „von Mutter Leibe an voller bösen Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keine wahre Gotteslieb, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können“ (Art. 2)? Gleich darauf heißt es dann freilich, daß bei den Kindern kein eigentliches Widerstreben möglich sei, weil bei ihnen überhaupt noch kein selbstbewußtes Denken und Wollen stattfinde. Ganz recht! Aber hoffentlich soll doch der durch letzteres charakterisirte Zustand oder mit anderen Worten das Noch-versenkt-sein des persönlichen in das rein animalische Leben nicht mit der soeben angezogenen „Armut im Geiste“, von welcher der Herr Matth. 5, 3 redet, identificirt werden! Wenigstens würde dies das Aeußerste heilloser Begriffsverwirrung sein, was man leisten könnte.

Wirkung eines reinen Allmachtsactes Gottes, oder sofern dieser wieder durch die Taufhandlung sich vermitteln soll, als ein Erfolg, dessen Eintritt lediglich von dem äußeren Vollzuge des Sacramentes abhängt. Das heißt aber: den Glauben wenigstens wirkt hienach die Taufe im eigentlichsten und unverhülltesten Sinne ex opere operato [1]). Nun meint freilich die ältere Dogmatik dem reformatorischen Gegensatze gegen die fragliche römische Lehre vollkommen dadurch Genüge zu leisten, daß sie die Rechtfertigung und überhaupt den thatsächlichen Besitz des Heiles von dem Vorhandensein dieses durch die Taufe gewirkten Glaubens abhängig macht [2]). Hiebei liegt indessen eine Täuschung zu Grunde. Man darf nicht vergessen, daß das leitende Motiv jener römischen Lehre nicht sowol in dem Bestreben, den Glauben herabzusetzen (wiewol es dem Erfolge nach darauf hinauskommt), als vielmehr in einer extremen Ueberschätzung der Sacramente zu suchen ist. Demgemäß drückt auch die fragliche Formel unmittelbar nur das aus, daß der äußere Vollzug der letzteren für sich schon eine Mittheilung göttlicher Gnade gewährleiste oder den zureichenden Grund für den Besitz des Mitgetheilten bilde. Im Gegensatze hiezu kann die reformatorische Betonung des Glaubens allgemein gesagt nur den Sinn haben, daß die Heilswirksamkeit der Sacramente eine subjectiv (auf Seiten des Empfängers) bedingte sei. Nun macht aber die Art und Weise, in welcher bei der Kindertaufe der Glaube zu Stande kommen soll, es schlechterdings unmöglich, in seinem Vorhandensein eine Erfüllung der hierin liegenden Forderung zu erblicken. Ist nämlich mit demselben unmittelbar der Besitz des Heiles gegeben, läßt er selber aber in keiner Weise sich als eine menschliche Selbstbestimmung auffassen, sondern wird in völlig bedingungsloser, zauberhafter Weise durch den Vollzug der Taufe rein als solchen hervorgerufen: so bedarf es eben auch nur des letzteren zum Wirklichwerden der Rechtfertigung u. s. w. Daß

---

[1]) Wie dies auch Carpzov (Isag., p. 407. 410) einfach zugesteht.

[2]) Vgl. Carpzov, Isag., p. 410: „[Observari debet] sacramentorum efficientiam ex opere operato non simpliciter a nobis negari, sed tantum in ordine concursus ad justificationis et salvationis gratiam."

durch den Glauben die Heilswirksamkeit des Sacramentes im engeren Sinne bedingt sei, kann hienach ebenso wenig gesagt werden, wie auf consequent prädestinatianischem Standpunkte von einem Bedingtsein der selig machenden göttlichen Gnade durch denselben die Rede sein kann. Vielmehr, wie hier der menschliche Glaube nur die Form ist, in welcher das auf den Endzweck gerichtete, völlig absolute Wirken Gottes sich selbst vermittelt, so verhält er sich in ganz gleicher Weise dort dem Sacrament gegenüber. Mit anderen Worten, auf dem Boden des in Frage stehenden Dogmas kann der Satz, daß ohne den Glauben niemand die Rechtfertigung erlange, nicht mehr als Gegensatz zu der Behauptung, daß das Sacrament dieselbe ex opere operato verleihe, geltend gemacht werden, sondern schließt sich vielmehr derselben als eine nähere Bestimmung an. Dabei mag gerne anerkannt werden, daß auch so noch die Anschauung unstreitig eine weniger äußerliche, geistigere ist, als wenn die Rechtfertigung als ganz directer und unmittelbarer Effect des äußerlichen Taufvollzuges gedacht würde; immerhin indessen erscheint die eigentliche Kraft des Widerspruches gegen einen der schlimmsten Sätze römischer Theologie hier in bedauerlichster Weise gebrochen.

Auch nach einer anderen Seite erweist sich die Unverträglichkeit des besprochenen Dogma mit der principiellen Anschauungsweise des Protestantismus. Der Gedanke eines durch die Taufe selber in den Kindern unfehlbar gewirkten Heilsglaubens ist nämlich thatsächlich gar nicht vollziehbar, ohne daß ein wesentlicher Grundsatz der lutherischen Sacramentslehre einen von dem ursprünglichen völlig abweichenden Sinn erhielte. Die überall wiederkehrende Behauptung, daß das Sacrament alle seine Kraft und Wirkungsfähigkeit durch das damit verbundene oder darin beschlossene Wort besitze, ist, um an früher Bemerktes zu erinnern, ihrer genuinen Bedeutung nach nur ein Ausdruck für das Verhältnis, welches die reformatorische Anschauung überhaupt zwischen dem Wort und dem Sacramente statuirt, oder besagt mit anderen Worten, daß in dem letzteren das eigentlich auf den Menschen Einwirkende eben das erstere sei, mag man nun den äußeren Ritus als ein an die Verheißung angehängtes und sie bekräftigendes Siegel bezeichnen oder

ihn selber als eine Verkörperung des Wortes auffassen. Dabei verdient es alle Beachtung, daß auch die spätere Systematik diesen ursprünglichen Sinn noch bewahrt hat. Denn wenn z. B. Gerhard zum Beweise dafür, daß die Taufe in ihrem Empfänger den Glauben zu erzeugen vermöge, sich darauf beruft, daß dieselbe aqua cum verbo dei conjuncta, das Wort aber das eigentümliche Mittel zur Erweckung des Glaubens sei[1]), oder wenn überhaupt aus dem in Frage stehenden Satze gefolgert wird, daß dem Sacramente die gleiche heilswirkende Kraft wie jenem zukommen müsse, so liegt dabei offensichtlich die eben erwähnte Anschauung zu Grunde, wie denn auch in der That der Satz, daß das Sacrament alle seine Kraft und Wirksamkeit vom Worte habe, direct mit dem dem ersteren zukommenden Charakter eines verbum visibile in Verbindung gebracht wird[2]). Für die der letzteren Auffassung beigemessene principielle Bedeutung ist es nun ohne Frage höchst bezeichnend, wenn auch hinsichtlich der Kindertaufe die orthodoxe Dogmatik gelegentlich auf dieselbe zurückgreift[3]); in der That aber bedarf es nur des allergeringsten Nachdenkens, um sich zu sagen, daß hier die lutherische Lehre von diesem Gesichtspunkte völlig im Stich gelassen wird. Denn wenn zugestanden wird, daß das Wort rein als solches von dem unentwickelten Kindesgeiste nicht gefaßt werden und darum auch nicht als Gnadenmittel an ihm wirken könne (weshalb man eben betont, daß hier die Taufe das einzige Mittel der Zueignung des Heiles sei), so darf offenbar auf irgend welches Verständnis der sacramentalen Handlung, welche

---

1) Gerh. IV, 309: „Baptismus . . . est aqua verbo dei conjuncta; jam vero verbum dei est medium illud, per quod Sp. s. fidem in cordibus hominum ad regenerationem et salutem ipsorum accendit."

2) Gerh. IV, 169: „Sacramenta sunt verbum visibile, sunt velut epitome quaedam evangelii ac omnem suam dignitatem, operationem et virtutem habent ex dei verbo, quod cum externo elemento . . . est conjunctum." Wie hier, so wird auch bei Quenstedt II, 1043 durch den Hinweis, daß die Sacramente ein verb. vis. und velut epitome quaedam evangelii seien, begründet, daß sie ebenso wie das Wort als wirksame Gnadenmittel betrachtet werden müßten.

3) Quenstedt II, 1147.

ohne das vorbereitende oder begleitende Wort auch für einen vollkommen entwickelten Geist leer sein würde, *natürlicherweise* bei den Kindern ebenso wenig gerechnet werden. Zumal da jene Unfähigkeit der Neugeborenen, das Wort zu fassen, sich doch nicht etwa bloß auf einen Mangel an Verständnis des Sprachidioms beschränkt, sondern ganz wesentlich auch auf den materialen Gehalt des Evangeliums sich bezieht. Daß bei diesem Sachverhalte das Sacrament für das Kind eher jede andere Bedeutung als die eines verbum visibile haben, daß hier die Wirkungsweise desselben überall nicht als eine psychologisch vermittelte und darum auch in keiner Weise als eine der des Wortes gleichartige, vielmehr nur als eine schlechthin übernatürliche oder wunderhafte betrachtet werden kann, liegt auf der Hand. Darnach aber muß der Satz, daß das Sacrament alle seine Kraft von dem Gotteswort habe, in welches es gefaßt oder mit welchem es verbunden sei, nothwendig einen völlig veränderten Sinn erhalten. Denn was in dem Kinde wirkt, ist nun eben nicht mehr unmittelbar das Wort selber — da hiefür zugestandenermaßen die psychologischen Voraussetzungen fehlen —, sondern die äußere Handlung, und auch diese wieder nicht als ein verbum visibile — da dies ein Vorhandensein der nämlichen Voraussetzungen erfordern würde —, sondern rein als solche; das hinzutretende Wort aber, welches die letzte Quelle des Heilseffectes sein soll, kann eben darum seine eigentliche Richtung oder Beziehung nicht, wie dies zweifellos der ursprüngliche Gedanke ist, *auf das Bewußtsein des Sacramentsempfängers*, sondern nur auf *den äußerlichen Act selber* in dem Sinne haben, daß es demselben eine ihm natürlicherweise nicht zukommende Wirkungskraft verleiht. Damit ist dann nicht nur der principielle Gesichtspunkt völlig verschoben, sondern auch der ganze Vorgang zu einem magischen geworden [1]). Zwar wird man dabei in Anschlag zu bringen haben,

---

1) Vgl. *Lipsius*, Dogmatik, S. 758: „Ueberall, wo der äußerlichen Handlung als solcher eine glaubenweckende oder gar auch ohne Glauben eine das Heil zumittelnde Wirksamkeit zugeschrieben wird, hat man sie magisch, die göttliche Gnadenwirkung also als Gnadenzauber gedacht." Die lutherische Lehre von der Taufe befindet sich zwar nicht in dem zweiten, wol aber in dem ersten hier angenommenen Falle.

ß nach lutherischer Lehre der äußere Ritus auch in seiner Verndung mit dem Worte nur kraft der ein- für allemal gültigen ttlichen Institution wirkt. Es ist das ohne Zweifel von praktischer edeutung insofern, als daraus folgt, daß nur die in Gemäßheit eser Institution als wirkliche kirchliche Handlung vollzogene Taufe cramentale Kraft besitzt, somit die Vorstellung ausgeschlossen ist, s ob jedes beliebige Benetzen mit Wasser, wenn nur die Taufrmel dabei gesprochen wird, eine solche beanspruchen dürfe. Hieon abgesehen indessen ist das zwischen dem Wort auf der einen nd dem Ritus auf der anderen Seite stattfindende Verhältniß bei er in Rede stehenden Anschauung thatsächlich kein wesentlich anderes, ls welches der Volksaberglaube in manchen Fällen zwischen der on dem Zauberer hergesagten Formel und der gleichzeitig von demelben vollzogenen Manipulation statuirt. Und dies gilt natürlich 1 ganz gleicher Weise überhaupt von jeder Theorie, welche der Taufhandlung eine unmittelbare Wirkung auf das noch nicht zum ersönlichen Bewußtsein gelangte Kind zuschreibt, mag man nun ieselbe als Erzeugung eines wirklichen Glaubens oder nur als Mittheilung einer erst zu bethätigenden Kraft, als Einpflanzung ines „Lebensprincips", oder wie sonst bestimmen.

Nach allem diesen wird man die besprochene Lehre von der Kindertaufe allerdings nur als ein „Stück Katholicismus mitten in der protestantischen Kirche" bezeichnen können [1]). Und zwar muß dabei betont werden, daß der darin liegende Widerspruch mit den allgemeinen Principien der Sacramentslehre im letzten Grunde dem lutherischen Protestantismus überhaupt anhaftet. Denn nicht nur der spätere Luther oder die orthodoxe Dogmatik seit der Concordienformel, auch der Idealtheologe Heppe's, Melanchthon, behauptet, daß die Kinder durch die Taufe mit dem heiligen Geiste begabt und in die göttliche Gnade aufgenommen [2]), auch die Augsburgische

---

1) Hase, Protestant. Polemik, 4. Aufl., S. 356.

2) Vgl. z. B. die kurze Erklärung in der sogenannten Wittenberger Reformation (latein. Text): C. R. V, 610. Richter, K.-O. II, 82. In der letzten Redaction der Loci erwiedert Melanchthon auf den Einwurf der Anabaptisten, den Kindern könne die Taufe nichts nützen, da

Confession lehrt in ihrem 9. Artikel, daß dieselben durch die Ta
Gott „gefällig" werden, ein Satz, der durch die im lateinisch
Texte ausgesprochene Verwerfung der wiedertäuferischen Lehre, puer
sine baptismo salvos fieri, eine kaum miszuverstehende Erläuteru
erhält [1]). Auch hier also wird eine thatsächliche Heilswirkung d

sie das Wort nicht verstehen, die Ceremonie ohne den Glauben des Em
pfängers aber wirkungslos sei: „Verissimum est, in omnibus adu
(bei den Kindern also, wie es scheint, nicht) requiri poenitentiam
fidem; sed de infantibus hoc satis est tenere: Spiritus s. per ba
tismum eis datur, qui efficit in eis novos motus, novas inclinatio
ad deum pro ipsorum modo. Nec id temere affirmatur; nam ha
certa sunt, recipi infantes a deo per hoc ministerium, dari ite
semper cum remissione peccati Spiritum sanctum et neminem pl
cere deo nisi sanctificatum a Spiritu s." (C. R. XXI, 860.) E
anspruchsloser lautet es, wenn er in der Catech. pueril. zur Begründu
des Rechtes der Kindertaufe äußert: „Promissio evangelii pertin
ad infantes, ergo et sacramentum, quod est testimonium pr
missionis et signum, quod significat applicari promissionem. Co
sequentia valet, quia, ad quem pertinet promissio, quae est prin
cipale, ad eundem pertinet signum, quod est nota promissionis."
(C. R. XXIII, 185.) Hier tritt deutlich wieder der genuine Sacra
mentsbegriff hervor; nur begreift man freilich nicht, wie bei dieser Be
deutung der Taufe derartige Wirkungen an den Kindern wie die vorhi
genannten zukommen sollen. Einfach mit einander verbunden ist beides
in dem Aufsatze gegen die Wiedertäufer v. J. 1528, wenn es daselbst
heißt: „Si quis interroget, quid conferat baptismus pueris? huic
respondeo, quod significet ad eos pertinere promissionem gratiae.
Porro cum non sit remissio peccatorum, ubi nec verbum, nec sa
cramentum est, fit, ut illi consequantur remissionem peccatorum,
quibus sacramentum adhibetur, nam tota ecclesia credit remissio
nem peccatorum hic esse, ubi verbum ac signum est." (Corp. Re
I, 967.) Die Naivität der Logik, mit welcher in dem letzteren aus der
Negative, daß Vergebung der Sünde nicht stattfinde, wo weder Wo
noch Sacrament sei, sofort der positive Satz gefolgert wird, daß, we
das Sacrament empfange, damit auch Vergebung der Sünden erhalte,
fällt in die Augen; nicht weniger naiv ist freilich, daß daneben noch eine
Berufung auf den allgemeinen Glauben der Kirche nöthig befunden wird.

1) Wie hier dies neben der in demselben Artikel befindlichen Aeußerung,
daß durch die Taufe Gnade „angeboten" werde, und der Erklärung des
13. Artikels steht, so ergeht sich auch die (von Osiander und Brenz

Sacramentes angenommen, welche sich aus dem ihm zukommenden Charakter eines Zeichens und Zeugnisses des göttlichen Gnadenwillens in dem vorliegenden Falle gar nicht erklären läßt, da das Kind weder das Wort noch den Sinn des Ritus zu fassen vermag, anderseits aber die rein übernatürliche Erzeugung eines solchen Verständnisses dem Sacramente selber wenigstens nicht insofern zukommen kann, als es ein „Zeichen und Zeugniß“ ist, oder die göttliche Gnade „anbietet“. Ein verhängnisvoller Punkt, auf welchem ein consequentes Denken nur zu fußen brauchte, um von ihm aus die ganze genuin reformatorische Grundauffassung der Sacramente zu sprengen! Wie man daher auch im übrigen über Zwingli's Sacramentslehre urtheilen, mit wie viel Grund man überhaupt ihm eine abstracte Trennung des Innerlichen und Aeußerlichen, des Sinnlichen und Geistigen vorwerfen mag: — der Ruhm, auch mit einem in der lutherischen Reformation noch fortlebenden Reste der alten sacramentalen Magie gebrochen und in dieser Beziehung zuerst das evangelische Princip rein durchgeführt zu haben, wird ihm ungeschmälert bleiben [1].

---

verfaßte) Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung v. J. 1533 ganz in der herkömmlichen Weise über die außerordentlichen Gnadenwirkungen der Taufe an den Kindern (Richter, K.-O. I, 198 ff.), obwol sie an einer früheren Stelle die auf das treffendste den genuin reformatorischen Sacramentsbegriff ausdrückende Erklärung gegeben hat: „Wenn wir aber vom Evangelio reden, so versteen wir auch die Tauff . . . und das Abentmal des Herrn, dann es seien nichts anders dann krefftige, lebendige, thätliche, sichtliche und empfindliche Predig des Evangelions, uns zu sunderem Trost und Sterckung von dem Herrn Christo eingesetzt“ (a. a. O., S. 189).

[1] Wie bestimmt sich Zwingli seiner isolirten Stellung in diesem Punkte bewußt war, zeigt z. B. sehr deutlich die Aeußerung in der Schrift „Vom Touf, vom Widertouf und vom Kindertouf“ (1525): „Im Touf (verzyhind mir alle Menschen) kann ich nüt anders finden, denn daß alle Leerer etwa vil geirret habend syt der Apostlen Zyt har. Das ist ein groß, treffenlich Wort, und reden es so ungern, daß ichs verschwigen hätte min Lebtag und darnebend aber die Wahrheit geleert, wo nicht die Zänggischen mich gezwungen hätten also ze reden. Es wird sich aber erfinden in der Warheit; dann sy habend allsammen dem Wasser zugeben, das es nit hat“ rc. (Opp. II, 1. p. 238.) Aehnlich heißt es in einem

V.

Werfen wir zum Schlusse einen zusammenfassenden Rückb
auf die lutherische Sacramentslehre, so werden wir zunächst a
Grund des bisher Ausgeführten die von Heppe gegebene Da
stellung des geschichtlichen Sachverhaltes berichtigen dürfen. Oh
Zweifel hat dieser Gelehrte sowol in dem, was er als die ur
sprüngliche Auffassung des deutschen Protestantismus hinstellt, wi
darin Recht, daß er überall ein Hinausschreiten über dieselbe seiten
der lutherischen Theologie behauptet. Weiter aber als in diesem
Allgemeinen vermögen wir nicht mit ihm zusammen zu gehen
Der Grundfehler Heppe's liegt nämlich darin, daß er die Gegen
sätze, um welche es sich hier handelt, auf zwei verschiedene theo
logische Lager, beziehungsweise auf zwei einander folgende Perioden
in der Entwicklung des deutschen Protestantismus einfach vertheilen
zu können meint. Er ignorirt dabei auf der einen Seite fast völlig
die nachweislichen Beziehungen, welche nicht nur die Anschauung
des späteren Luther, sondern auch noch die Sacramentslehre der
orthodoxen Dogmatik mit den ursprünglichen reformatorischen Mo
tiven verknüpfen, und bringt auf der anderen Seite nicht in An
schlag, daß auch die von ihm als „melanchthonisch" bezeichnete
Auffassung zum mindesten in der Lehre von der Taufe ein dem
principiellen Gesichtspunkt widerstreitendes Element in sich trägt.
Näher formulirt Heppe den angenommenen Unterschied zwischen der
„altprotestantischen" und der „lutherischen" Lehre z. B. dahin, daß
nach der ersteren das Sacrament geordnet sei, um den Schwach-
gläubigen zum Glauben an das Wort zu bringen, nach der letzteren
dagegen dem Menschen ein eigentümliches, durch den Glauben an
das Wort nicht zu erlangendes Gnadengut spende [1]. Wie indessen
früher bereits hervorgehoben wurde, bezieht auch die orthodoxe
Dogmatik die Wirkung der heiligen Handlungen unmittelbar nur
auf die Stärkung, beziehungsweise Erweckung des Glaubens; im

Briefe vom März 1525 mit Beziehung auf die genannte Schrift:
„Proximus .... labor erit de baptismo, quem longe aliter tractabimus,
quam ulli vel veteres vel neoterici tractaverint" (Opp. VII, 387).
Vgl. Plitt, Einleit. in d. Augustana II, 265.

1) Dogm. III, 78.

brigen aber macht sich in dem angeführten Urtheile offenbar in
ıchtheiliger Weise der im Anfange dieser Abhandlung berührte
Mangel an Unterscheidung geltend, welcher sich an den Begriff
:s „Gnadengutes“ knüpft. Als ein solches wird nämlich, um
es zu wiederholen, der im Abendmahl empfangene Leib Christi
— von einzelnen Lehrauswüchsen und unterlaufenden Unklarheiten
bgesehen — in der älteren lutherischen Theologie nicht oder doch
ur in dem weiteren Sinne betrachtet, in welchem auch das, was
loßes Gnadenmittel ist, so bezeichnet werden darf; und
in Gleiches muß consequenterweise auch von der angenommenen
nateria coelestis der Taufe gelten, nur daß hier freilich die
anze Vorstellung eine durchaus schillernde und verworrene ist.
Ohnehin lehrt ja auch die Augsburgische Confession in ihrem
.0. Artikel ganz im lutherischen Sinne einen beim Abendmahl
tattfindenden realen Empfang des Leibes und Blutes Christi; denn
aß dies nicht der Fall sei, davon dürften die bezüglichen Aus-
führungen Heppe's nur sehr wenige überzeugt haben. Was
erner den von der Dogmatik angenommenen operativen Charakter
ıer Sacramente betrifft, so ist bereits früher ausgeführt worden,
daß und inwiefern auch die altprotestantische Auffassung einen
solchen behauptet; und im übrigen darf in dieser Beziehung darauf
hingewiesen werden, daß man auch in der Apologie gelegentlich der
Definition begegnet: „Sacramentum est caeremonia vel opus, in
quo deus nobis exhibet, quod offert annexa caeremoniae
promissio“ [1]). Glücklich wird man allerdings, vom Standpunkte
der ursprünglichen Grundanschauung aus beurtheilt, diese Definition
kaum nennen dürfen; im Gegentheil, sofern es bei derselben ganz
den Anschein gewinnt, als solle der sacramentalen Handlung eine
dem Worte der Verheißung, welches darnach nur anböte, nicht
zukommende exhibirende Kraft beigelegt werden, hat man allen
Grund sie zu beanstanden — und fände sie sich daher statt in der
Apologie bei einem der späteren Systematiker, so würde ich mich
nicht wundern, sie von Heppe als schlagenden Beleg für die be-
hauptete Umwandlung der Sacramentslehre angeführt zu sehen.

---

1) Apol., p. 253.

In jedem Falle aber liefert sie den Beweis, wie wenig solche Aussagen schon mit Sicherheit auf eine Lossagung von dem in dem 13. Artikel der Augustana vertretenen Sacramentsbegriff schließen lassen.

Thatsächlich nun liegt es hinsichtlich der orthodoxen Dogmatik so: Was den allgemeinen Sacramentsbegriff betrifft, so hat derselbe ohne Zweifel eine höchst bedenkliche Weiterbildung durch die darin aufgenommene Unterscheidung einer himmlischen und einer irdischen Materie erhalten. Indessen darf dabei nicht außeracht gelassen werden, daß das Motiv zu derselben gewiß weniger in einem principiellen Gegensatz zu der bisherigen Auffassung als in dem Bestreben zu suchen ist, eine formale Gleichartigkeit beider Sacramente herzustellen, und daß diese Theorie in besonders hohem Grade das Gepräge des bloß Schulmäßigen trägt. Dementsprechend bleibt nicht nur die Auffassung des Sacramentes als verbum visibile als gültig anerkannt, sondern wird auch sonst die Analogie desselben mit dem Worte durch die constante Behauptung gewahrt, daß es unmittelbar die göttliche Gnade nur anbiete und erst durch Vermittlung des menschlichen Glaubens dieselbe wirklich ertheile. Denn eine Anbietung der Gnade durch die Sacramente wird man sich doch kaum anders als so vorstellig machen können, daß man in ihnen ein Zeichen und Zeugnis des über dem Einzelnen bestehenden göttlichen Heilswillens erblickt; es ist also im Grunde schon hierin der Begriff des verbum visibile gegeben. Im ganzen hält sich nun auch die Auffassung des Abendmahls hiemit im Einklange; um so entschiedener geht dagegen, wie wir sahen, die Lehre von der Taufe (näher: von der Kindertaufe) darüber hinaus. Hier liegt der eigentlichste Widerspruch mit den ursprünglichen Principien der Sacramentslehre, dessen das orthodoxe System beschuldigt werden darf, und zwar um so mehr, als auch die erwähnte Umbildung des allgemeinen Sacramentsbegriffs durch die Annahme einer doppelten Materie genauer betrachtet nur für die Auffassung der Taufe von thatsächlicher Bedeutung gewesen ist. Anderseits aber wirkt hier in dem eigentlich entscheidenden Punkte doch nur eine dogmatische Tradition fort, deren Macht sich auch das Augsburgische Bekenntnis und die Melanchthonische Theologie

icht zu entziehen vermocht haben. Nach allem diesen muß offen-
ar der geschichtliche Verlauf anders beurtheilt werden, als es von
eppe geschehen ist. Man kann zugeben und wird sogar zugeben
üssen, daß in der späteren lutherischen Theologie die Energie des
rsprünglichen Princips eine schwächere ist als beispielsweise in der
pologie Melanchthons oder noch bei Chemnitz, daß hier
ne von der deutschen Reformation nicht vollständig überwundene
ndersartige Tendenz an Einfluß und Raum gewonnen hat; hin-
egen wird sich schwerlich eine Scheidelinie ziehen lassen, diesseits
elcher eine den eigentümlich protestantischen Charakter völlig rein
um Ausdruck bringende Sacramentslehre, und jenseits welcher der
ntschiedene Abfall von derselben läge.

Daß die lutherische Sacramentslehre keine in sich harmonische
st, daß in ihr sich widersprechende Elemente vereinigt finden, kann
m Ernste nur von demjenigen geleugnet werden, der sich den
igentümlichen Gehalt und die Tragweite der bezüglichen Vorstellungen
der Begriffe nicht hinlänglich klar gemacht hat. Insofern ist die
. B. von Stahl erhobene Forderung einer „Fortbildung" der
etreffenden Lehre durchaus nicht unbegründet, wenn ich auch nicht
ugeben kann, daß die von demselben versuchte Weiterentwicklung
sich im Einklange mit den reformatorischen Principien halte. Dabei
wird es freilich bis zu einem gewissen Grade Sache des theologi-
schen Geschmacks bleiben, welche der beiden disharmonischen Saiten
man der Umstimmung nach der anderen bedürftig achtet. Man
kann eine Ausstoßung der durch den 13. Artikel der Augustana
nicht gedeckten Elemente für geboten halten; man kann umgekehrt
mit dem genannten Gelehrten der Meinung sein, daß die lutherische
Sacramentslehre weit eher noch an „Realismus" gewinnen als von
reformirtem „Spiritualismus" in sich aufnehmen dürfe [1]). An
dem Buchstaben der überlieferten Lehre gemessen hat der in dem
einen Sinne unternommene Versuch so viel und so wenig Recht
wie der entgegengesetzte. Tiefer erwogen stehen doch schon nach
rein geschichtlicher Beurtheilung hier die Wagschalen nicht gleich.
Man darf sich nur nicht darüber täuschen, daß hier jede Fortbildung

1) D. luth. Kirche u. d. Union, S. 410.

im Sinne eines größeren „Realismus“ den offenen Bruch mit einer Grundanschauung der Reformation bedeutet, welche auch die spätere Dogmatik in thesi niemals zu verleugnen gewagt hat. Wird diejenige Auffassung, welche sich thatsächlich bei der Kindertaufe geltend macht, consequent in der Sacramentslehre durchgeführt, d. h. sollen die Sacramente in rein übernatürlicher, miraculöser Weise auf den Empfänger wirken, so ist damit natürlich jede Gleichartigkeit mit der Wirkungsweise des Wortes aufgegeben, oder sofern eine solche nebenher noch festgehalten wird, sinkt doch der dadurch bezeichnete Charakter der heiligen Handlungen neben jenem anderen nothwendig zu völliger Bedeutungslosigkeit herab. In demselben Maße aber, in welchem so die Sacramente mit einer Wunderkraft ausgestattet werden, welche man in dieser Weise dem Worte doch nicht zuschreibt, werden sie auch unvermeidlich vor dem letzteren den Vorrang behaupten und als das hauptsächlichste Gnadenmittel angesehen werden müssen; es ist daher nichts weniger als zufällig, wenn in der neueren lutherischen Theologie sich wirklich mehrfach eine dem entsprechende Tendenz kundgibt. Daß diese Tendenz aber der ursprünglichen Richtung des Protestantismus schnurstracks zuwiderläuft, darüber sollte ein Zweifel billigerweise nicht bestehen [1]). Die Consequenz jener Anschauungsweise greift indessen noch tiefer; man wird bei ihr auch die Bedeutung, welche nach evangelischem Grundsatze der Glaube dem Sacramente gegenüber behauptet, nicht mehr festhalten können. Denn soweit es sich um eine schlechthin übernatürliche, im eigentlichen Sinne wunderhafte, folglich auch in keiner Weise psychologisch vermittelte Wirkung des letzteren handelt, mag der Glaube wol eine von Gott festgesetzte

---

[1]) Es hilft hier nichts, hinsichtlich der zahlreichen Aussprüche, daß alles am Wort hänge, daß Gott mit uns nicht anders als durch das [illegible] handle u. s. w., sich darauf zurückzuziehen, daß der letztere Begriff der ein weiterer sei und die Sacramente mit unter sich befasse. Denn ein solcher weiterer Gebrauch des Ausdruckes ist doch eben nur da möglich und zuläßig, wo man wirklich die Sacramente als ein verbum visibile auffaßt — also wol auf dem Standpunkte der reformatorischen Anschauung, aber in keiner Weise da, wo man von diesem thatsächlich zurückgetreten ist.

:dingung sein, ohne deren Erfüllung jener Effect nun einmal
rmöge göttlicher Ordnung nicht eintritt; keinenfalls aber wird
in ihn mit der älteren Theologie als ὄργανον ληπτικόν oder
s die Hand bezeichnen dürfen, welche das dargebotene Heil faßt
d aneignet. Vielmehr ein solches Organ wäre z. B. beim
endmahle nur der Mund des Empfängers, welcher mit Brot
d Wein zugleich den Leib und das Blut Christi und damit wieder
: demselben innewohnende übernatürliche Heilskraft in sich auf-
mmt. Also auch hier müßte ein Grundgedanke des älteren lutheri-
hen Protestantismus aufgegeben werden. Ueberhaupt würde es
n einer mangelhaften Einsicht in den inneren Zusammenhang
r reformatorischen Anschauung zeugen, wenn man meinen wollte
- wie dies Stahl wirklich thut —, daß die Zurückführung der
Sacramente auf das Wort nur eine verunglückte begriffliche Fassung
i, welche sich ohne Nachtheil für den Kern beseitigen lasse. Die-
lbe ist vielmehr ein zutreffender und charakteristischer Ausdruck
:s Gegensatzes der evangelischen gegen die römische Sacraments-
hre, eine nothwendige Folge des reformatorischen Grundsatzes, daß
icht das Sacrament, sondern der Glaube des Sacramentes das
eil bewirke. Geschichtlich also stellt sich die Alternative so: ent-
eder man muß die principielle Grundlage der besprochenen Lehre
sthalten und dann consequenterweise die mit derselben unver-
äglichen Elemente ausstoßen, oder aber man muß diese das Maß-
ebende sein lassen und dann consequenterweise jene principielle
Grundlage, damit aber zugleich den eigentümlich protestantischen
Charakter der Lehre opfern. Wer sich zu dem letzteren verstehen
nag, mit dem wollen wir an diesem Orte nicht rechten, sondern
ur bekennen, daß wir ihn um seinen theologischen Geschmack nicht
eneiden. Was dagegen von jedem Nachdenkenden verlangt werden
arf, ist die Anerkennung, daß es sich hier in der That um ein
Entweder-Oder handelt und der in confessionalistischen Kreisen nicht
elten betonte „ungeschmälerte" Antritt des „Erbes der Väter"
aher hier wenigstens nur die Herübernahme der alten Unklarheiten
nd Widersprüche bedeutet.

2.

Socialismus und Socialreform.

Von

A. Trümpelmann,
Superintendent in Uelleben bei Gotha.

Dritter Artikel [1]).

Wir haben den Socialismus in nothwendiger Consequenz mit materialistischer Weltanschauung verbunden kennen gelernt und darum seinen Atheismus nicht als etwas zufälliges, sondern zu seinem Wesen gehöriges begriffen; wir haben die Haltlosigkeit der socialistischen Werththeorie dargethan und die Zukunftlosigkeit des socialistischen Zukunftstaates bewiesen. Wenden wir uns nun zu der Besprechung der Socialreform. Mußte auch die Kritik des socialistischen Systemes einen weiteren Raum einnehmen, als ihn die Besprechung der Socialreform fordern wird, so ist mir diese doch der wichtigste Theil meiner Arbeit. Eine Bekämpfung des Socialismus ohne den ernstlichsten Willen zur socialen Reform ist nicht etwa bloß

1) Bei der vorstehenden Abhandlung mußten wir fragen, ob sie nicht die Aufgaben einer theologischen Zeitschrift zu weit überschreite. Sie wird aber, denken wir, auch theologischen Lesern, namentlich im gegenwärtigen Moment, willkommen sein. Wehrt doch gerade sie nachdrücklich einer Vermengung der vom Theologen zu vertretenden christlich-sittlichen Principien und der ihm als solchem obliegenden Aufgabe mit praktisch-technischen Rathschlägen für die Verhältnisse unseres socialen und wirthschaftlichen Lebens, während sie selbst von jenen Principien ausgeht, ihre eigenen Vorschläge zur Lösung der hier vorliegenden Probleme aber keineswegs direct aus jenen, sondern aus eingehendem Studium der realen praktischen Verhältnisse und der auf sie bezüglichen Wissenschaften gewonnen hat. Ohne über den praktischen Werth dieser Reformvorschläge selbst ein Urtheil abgeben zu wollen, begleiten wir dieselben mit dem Wunsche, daß sie eine sachverständige Beurtheilung finden mögen.

D. R.

nklug, sondern ist sorglos, verwerflich durch und durch. Die Reform ist jetzt nöthiger als je, gerade nachdem das Ausnahmegesetz gegen die Socialisten notirt ist. Würde man die sociale Reform unterlassen, so dürfte bald der Revolutionsschrei dem hartHörigen conservativen und liberalen Philistertum das „Zu spät!“ echt erschreckend in die Ohren gellen. An die Reform aber immer wieder zu mahnen, haben wir trotz alles Vertrauens zu unserer Regierung alle Veranlassung, denn ob die anderen gesetzgebenden Factoren ebenso eifrig sein werden, diese Reform herbeizuführen, wie es die Regierung thatsächlich ist, dürfte sich bezweifeln lassen.

„Die Gesellschaft muß sich selber helfen gegen die Pest des Socialismus“, so wurde seit Jahren gepredigt. Ich war nie der Meinung, glaubte vielmehr, daß die Gesellschaft die Hülfe der Staatsgewalt nicht werde entbehren können. Wie schon der Staat das Ausnahmegesetz geschaffen, so wird er nun auch die Reformen schaffen müssen — so Gott will, dann auch gut und nachhaltig. Zwei segensreiche Wirkungen hat das Ausnahmegesetz schon jetzt: es schafft für die Reformbewegung Raum und Ruhe. Und diese Wirkungen sind vorläufig die weitaus wichtigsten. Das Gesetz darum unwirksam zu nennen, vermag nur Unverstand oder politische Parteitaktik. Wissen wir doch in Thüringen nur gar zu gut, wie die socialistischen Agitatoren jedes nur halbwegs große Dorf mit ihren Besuchen beglückten, in den zusammengeklingelten Volksversammlungen unwidersprochen das große Wort führten, und wie sie schon Boden gewonnen haben in den Kreisen der ländlichen Arbeiterbevölkerung, ja wie auch der Kleinbauer schon hier und da zu schwanken begann. Dieser Propaganda ist ein „Halt“ geboten, ein wirksames „Halt“, selbst wenn die städtische Propaganda Fortgang haben sollte. „Man wolle nicht vergessen“, schrieb ich im Jahre 1878, „daß der kleine Bauernstand unserer Tage so eng mit der ländlichen Arbeiterbevölkerung verwachsen ist, daß jede Bewegung, die sich etwa der letzteren bemächtigt hätte, sich auch auf diesen mit ausdehnen würde. Kleiner Bauernstand und Arbeiterstand sind auf dem Lande nicht leicht zu scheiden. Sie gehen in einander über. Langsamer und schwerer beweglich ist ja die Landbevölkerung als das Volk der Stadt, aber apathisch ist sie nicht.

Zündet's erst da, so entsteht ein ganz anderer Brand, als ihn das Feuer städtischer Tagesbegeisterung hervorrufen kann." „Die ländliche Arbeiterbevölkerung und den kleinen Bauernstand gewinnen", das war, wie ich bestimmt weiß, das Losungswort, welches der socialistischen Propaganda im mittleren Deutschland für die nächsten Jahre gegeben worden war, und die Agitationsreden waren schlau nach dem Geschmack der Kreise, die bearbeitet werden sollten, zugeschnitten. Da wurde nicht viel von Genossenschaftsarbeit geredet und von Gemeinbesitz, sondern jeder Tagelöhner wurde im Umsehen zum kleinen Bauer, und der kleine Bauer wurde von Hypotheken und Steuern entlastet, denn die Lehre vom Grund und Boden als Gemeinbesitz wurde zur Lehre von der Parcellirung der Gemeindefeldflur nach der Zahl der Einwohner in aller Eile umgestaltet. Warum auch nicht? Es paßt ja beides in's System! Gelogen haben die Herren Socialisten eben nie, selbst wenn sie auf das Schändlichste betrogen haben, und geschwindelt auch nicht, selbst wenn sie die Wahrheit verhüllt haben. *Dieser* Propaganda ist ein Ziel gesetzt, und ebenso ist der Verketzerung und Verlästerung jeder socialen Reformbestrebung, auch der ehrlichsten und besten, in einer durch und durch lügnerischen Presse ein Ziel gesetzt worden. Bisher konnte zum Wohle des arbeitenden Volkes geschehen, was da wollte — von Regierung oder einzelnen, durch Gesetzgebung oder Privateinrichtung —, es hatte das alles keinen Werth für die Socialistenpresse, es wurde von ihr dem Volke verdächtigt als Mittel, seine Augen zu blenden, daß es seinen wahren Vortheil nicht zu sehen vermöge. Eine mit Mistrauen aufgenommene Reform ist aber schon zur Hälfte lahm gelegt. *Nun* aber werden die Arbeiterkreise eine zu ihren Gunsten arbeitende sociale Reformgesetzgebung von vornherein unverkürzt als eine Wohlthat empfinden. Daß der beste Wille der *Einzelnen*, wie eines Quistorp, Dollfuß und Stumm, nicht genügt, eine sociale Reform in dem Umfang zu schaffen, als sie zur Lösung der socialen Frage, soweit dies auf Erden überhaupt möglich, nothwendig ist, liegt auf der Hand. Der *Socialismus* wird natürlich, wie ich bereits hervorgehoben, weder durch die Reformen befriedigt, noch durch Ausnahmegesetze vollständig überwunden werden. Er wird erst überwunden sein,

denn die atheistisch-materialistische Weltanschauung, deren Kind er ist, überwunden sein wird.

Mit der Forderung socialer Reformen wird die Anerkennung socialer Erkrankung ausgesprochen. Die Erfolge der Socialisten sind der beste Beweis für diese Erkrankung. Aber eben so wenig wie sich die Erfolge der Socialisten auf die Kreise der Arbeiter im engeren Sinne beschränken, ebenso wenig darf man in den Zuständen derselben den einzigen Grund dieser Erkrankung suchen. Nicht der geringere Lohn, nicht die Lockerung der Familienbande und die vorzeitige Untergrabung der Gesundheit in einzelnen Fabrikationszweigen, nicht die Hülfslosigkeit im Alter, so traurig das alles ist und so sehr es bei der socialen Reform zu berücksichtigen sein wird, sind die Grundursachen unserer socialen Krankheit, sondern jene tiefe Hoffnungslosigkeit und namenloseste Nichtbefriedigung der Seele auf allen Stufen der Gesellschaft, in allen Berufsclassen, unter Alten und Jungen — das ist die Quelle unserer Uebel. Daher stammt bei den Besitzenden und Satten der pessimistische Ekel am Lebensgenuß, bei den Nichtbesitzenden und Hungernden die glühende Begierde nach dem vollen Genuß des Lebens. Hieraus ergiebt sich, daß auch eine umfassende Reformgesetzgebung des Staates nicht im Stande sein wird, das Unheil zu beschwören, wenn nicht eine andere Macht in die verödeten Seelen jenes Leben wieder einzuhauchen weiß, in dessen bloßer Empfindung der Mensch unmittelbar die verlorene Hoffnung und den verlorenen Frieden zurückgewonnen hat; jenes Leben, unter dessen Segnung der Begüterte hat, als hätte er nicht, und der Nichtbegüterte doch alles hat. —

Das eben Gesagte soll mich nicht verleiten, mich in Allgemeinheiten zu verlieren, jene billigste Art, von Reformen zu reden. Oft ist die Aufstellung solcher allgemeiner Principien, welche die Gesetzgebung durchdringen sollen, nur ein Verlegenheitsmanöver. Man überläßt es dann freundlichst dem Gesetzgeber, diese Durchdringung sich näher durchzudenken, und thut sich trotzdem viel darauf zugute, mit einer nichtssagenden Phrase doch „eine Anregung“ gegeben zu haben. Oft aber auch stammt die Aufstellung ganz allgemeiner abstracter Grundsätze für die Reformgesetzgebung

aus einer irrtümlichen Fassung der Beziehung der Wirtschafts- und Eigentumsverhältnisse zu den höheren und höchsten Ideen der Menschheit. Man faßt jene nämlich als den unmittelbaren Niederschlag dieser und wähnt nun der Geschichte zum Trotz, es könne einer bestimmten Weltanschauung nur *eine* bestimmte Wirtschafts- und Eigentumsordnung entsprechen. Es ist dies der diametrale Gegensatz jener Einseitigkeit, welche ich wiederholt als das *πρωτὸν ψεῦδος* des Socialismus bezeichnet habe[1]). Ist die Lehre der Socialisten materialistischer Monismus, so ist *diese* Ansicht spiritualistischer Monismus — in dem Resultat beide sich enge berührend. Die Christlich-socialen Blätter" (kath.) brachten im vorigen Jahre eine Stelle aus *Ahrens* Naturrecht, welche folgendermaßen lautet: „Das höhere Gesetz, welches die selbstlosen und an sich unfreien Sachen dem Menschen für die vernünftige und freie Gestaltung des Sachgütergebietes unterwirft, findet seinen Ausdruck in dem Gange der geschichtlichen Entwicklung, in welcher alle in den materiellen Besitz- und Eigentumsverhältnisse eintretenden Veränderungen stets nur der Wiederschein und Niederschlag von den Umbildungen sind, welche in der ganzen Lebensanschauung und Lebenseinrichtung der Völker vor sich gehen. Eine grundsätzliche Aenderung in der Auffassung des Wesens des Menschen, seines Verhältnisses zu Gott, welches immer bestimmend ist für die Verhältnisse der Menschen zu einander, hat stets in längerer oder kürzerer Zeit eine Aenderung in den Eigentumsverhältnissen herbeigeführt. Wie der Geist den Körper beherrscht, so haben sich die geistigen und sittlichen Mächte des Lebens als die bildenden und umbildenden Kräfte in der gesellschaftlichen Organisation des Eigentums gezeigt, welches von dem Geiste eines Volkes oder einer Culturperiode stets sein besonderes Gepräge leiht." Solche Worte bestechen. Sie leisten der Systematisirungssucht Vorschub. Es läßt sich ja auch manches dafür sagen, und dies ist jedem geläufig, das Viele aber, das sich dagegen sagen läßt, steht nicht jedem gleich zu Gebote. Es wäre ja auch ganz schön, wenn es so wäre; nur ist es nicht so. Eine dualistische Auffassung führt hier der Wahr-

1) Vgl. Heft I ds. Jahrg., S. 107 u. Heft III vor. Jahrg., S. 645.

:it näher, als materialistischer und spiritualistischer Monismus.)ualismus und eine starke Selbständigkeit beider Seiten ist die Wirklichkeit. Es gibt einen Kreis wirtschaftlicher Fragen, die ı den Besitz- und Eigentumsverhältnissen in engster Beziehung ehen, mit den höchsten Ideen der Menschheit aber keinen Be- ührungspunkt haben, und zwar darum nicht, weil sie nur zeit- iche Bedürfnisfragen sind, denen keine fortschreitende Ent-)icklung eignet, die vielmehr wechselnd kommen und gehen, wie die uten und schlechten Ernten, deren Wechsel ja trotz aller Fortschritte n der Bodencultur auch nicht vermieden werden kann. Es gibt arum auch wirtschaftliche Fragen, die, politisch hochwichtig, och für die Lösung der socialen Fragen gänzlich gleichgültig sind. Es scheint mir Vorbedingung aller Reform zu sein, die sociale Frage aus dem großen Complex wirtschaftlicher Fragen, mit denen nan sie vielfach unlösbar verbunden glaubt, auszuscheiden, um sie tur erst einmal rein, für sich, zur Anschauung zu bringen. Dann wird sich zeigen, daß sie viel inniger mit ethischen und religiösen Fragen verwachsen ist, als mit den Fragen, die sich mit der „Gestaltung des Sachgütergebietes“ beschäftigen. Auch bei Gegnern der Socialisten findet man nicht eben selten die socialistische Verwirrung, in der socialen Frage nur eine volkswirtschaftliche und in dieser eine politische zu sehen, so daß dann eben nur das rechte Princip in der Gesetzgebung zur Geltung zu bringen sein würde, um mit einem Schlage die herrlichste Reform zu Stande zu bringen. Der Ausspruch: „Alle in den materiellen Besitz- und Eigentumsverhältnissen eintretenden Veränderungen sind stets nur der Wiederschein und der Niederschlag von den Umbildungen, welche in der ganzen Lebensanschauung und Lebenseinrichtung der Völker vor sich gehen“, ist im Grunde eine Tautologie. Die Umbildungen in den Lebenseinrichtungen sind eben die Veränderungen in den materiellen Besitz- und Eigentumsverhältnissen. Oder ist dem nicht so? Nun, was sind dann Lebenseinrichtungen? Nur das Wort Lebensanschauung — freilich auch ein sehr unbestimmter Ausdruck — führt einen neuen Gedanken ein, und er soll wol seine nähere Erklärung finden in den Worten: „Eine grundsätzliche Aenderung in der Auffassung des Wesens des Menschen, seines Verhältnisses zu Gott,

welches immer bestimmend ist für die Verhältnisse der Menschen zu einander, hat stets in längerer oder kürzerer Zeit eine Aenderung in den Eigentumsverhältnissen herbeigeführt.“ Also in längerer oder kürzerer Zeit, und nicht immer sogleich, so daß es dann immer noch gründlicher geschichtlicher Untersuchungen bedarf, ob nicht die Aenderung doch schließlich aus anderen Quellen stammt, als der vermuteten. Zeigt doch die Geschichte thatsächlich erhebliche Wandlungen in den Besitz- und Eigentumsverhältnissen ohne irgend welche Wandlung in der Weltanschauung der betreffenden Völker, und Wandlungen in der Weltanschauung ohne erhebliche Veränderung in den Besitz- und Eigentumsverhältnissen! Doch das beiseite und gern zugegeben, daß eine „grundsätzliche Aenderung in der Auffassung des Wesens des Menschen, vor allem seines Verhältnisses zu Gott, immer bestimmend ist für die Verhältnisse der Menschen zu einander“, so dürfte sich die Rückwirkung auf die Eigentumsverhältnisse doch unmittelbar nur insofern geltend machen, als der Mensch aus dem Sachgütergebiete herausgehoben und damit die Sklaverei und Hörigkeit beseitigt wird; was aber sonst für eine Wandlung in der „Gestaltung des Sachgütergebietes“ daraus nothwendig resultiren sollte, also etwa die Wandlung des Privatbesitzes von Grund und Boden in Collectivbesitz, vermag ich nicht einzusehen. Kurz, behauptet man, einer bestimmten Weltanschauung könne auch nur eine bestimmte Gestaltung des Sachgütergebietes entsprechen, so behauptet man im Grunde dasselbe, was die Socialisten behaupten, wenn sie die Geistesentwicklung als das Product der wirtschaftlichen hinstellen, nur daß man einen anderen Standpunkt eingenommen hat, daß man nämlich von oben nach unten blickt, während jene von unten nach oben schauen. Sollte diesem oder jenem diese Ausführung nicht mit dem früher in Nr. IV dieses Artikels Entwickelten in Harmonie zu stehen scheinen, so bemerke ich: „Wenn ich einerseits überzeugt bin und es auch nachgewiesen zu haben glaube, daß die atheistisch-materialistische Weltanschauung nicht bloß das zufällige, sondern nothwendige Substrat des socialistischen Wirtschaftssystems ist, so will ich doch anderseits damit nicht behaupten, daß die atheistisch-materialistische Weltanschauung

ımer im Socialismns für die wirtschaftlichen Fragen endigen .üsse. Vielmehr habe ich schon bestimmt ausgesprochen, daß das ametrale Gegentheil des Socialismus, der egoistische Individualis- ıus, nicht minder in dieser Weltanschauung seine Wurzel hat. Auch n Irrtum hat ja seine zwei Seiten. Kann aber dieselbe Welt- ıschauung diametrale Gegensätze in der Behandlung wirtschaftlicher ragen und Forderungen hervortreiben, so läßt sich auch denken, ıß unter wesentlich verschiedener Weltanschauung doch eine wesent- ch gleiche Gestaltung des Sachgütergebietes sich bilden kann. Ja 3 läßt sich nicht bloß denken, es ist vielmehr so, es ist so nach er Lehre der Geschichte. —

Hiernach ergibt sich das Urtheil über die jetzt so oft gehörte Phrase, „das christliche Princip müsse die gesamte Gesetz- ebung, vor allem die wirtschaftliche, durchdringen und beherrschen", anz von selbst. Es ist nur wenige Jahre her, ich gestehe das ern, daß ich noch selbst so geredet habe. Der Versuch, das All- gemeine zu specialisiren und praktisch zu verwerthen, hat mich anders ırtheilen gelehrt. Das sogenannte „christliche Princip" wird im Munde eines liberalen Protestanten zunächst einen erheblich anderen Ausdruck gewinnen als im Munde eines ultramontanen Katholiken. Wir sind nun einmal ein vielgespaltenes Volk, und mit dieser Thatsache muß man rechnen. Ferner berühren z. B. Freihandel und Schutzzoll die materiellen Interessen des Volkes sicherlich auf das stärkste; die Alleinherrschaft des einen oder des anderen kann sociale Nothstände hervorrufen und so auch momentan die eigent- liche sociale Frage verschärfen; aber wie aus dem christlichen Princip über diese wirtschaftliche Controverse eine Entscheidung ge- wonnen werden soll, ist gar nicht zu begreifen. Ein japanesisches Parlament kann darüber in derselben Weise verhandeln, wie ein streng christliches. Oder fordert das christliche Princip nach dem Grundsatze: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst" etwa den Frei- handel, namentlich dann, wenn er dazu führt, daß die anderen Völker uns ausrauben? Oder ist der Fortbestand eines Volkes wichtiger, und ist es ihm sittliche Pflicht, denselben zu sichern, selbst wenn es nicht anders als durch egoistischen Verschluß seiner Grenzen geschehen kann? Ich habe diese Fragen zeitliche Be-

dürfnisfragen genannt, und mehr sind sie auch nicht. Endlich aber, nimmt man den Ausdruck „christliches Princip“ ernst und nicht als Phrase, so kann die Forderung, es solle die ganze Gesetzgebung durchdringen, nur den Sinn haben, daß die Gesetzgebung in ihren Gesetzesparagraphen das sittliche Ideal verwirklicht, und es würde daraus folgen, daß nun Legalität und Moralität sich deckten, und daß jeder Staatsbürger, der nach dem Buchstaben des Gesetzes handelte, ein wahrhaft sittlicher Mensch wäre, selbst ein sittliches Ideal. Und damit wären wir denn glücklich wieder auf dem Standpunkte der antiken Welt und mit unserer idealen Legalität sicherlich ziemlich weit von der Verwirklichung des sittlichen Ideals! Das hieße das „christliche Princip“ in Banden schlagen. Theologen sollten doch nicht vergessen, daß der Buchstabe tötet und nur der Geist lebendig macht. Das ist die Aufgabe des „christlichen Princips“: es soll ein Correctiv für's Leben sein und dort wirksam werden, wohin der Gesetzesparagraph seiner Natur nach nicht reicht, aber nicht selbst in Gesetzesparagraphen zusammenschrumpfen. Man braucht nicht gering von den sittlichen Aufgaben des Staates und seiner Gesetzgebung zu denken, wenn man trotzdem viel höher denkt vom christlichen Princip und der Ueberzeugung lebt, daß sie sich nie ganz decken, Moralität und Loyalität nie identisch sein werden. Für eine bestimmte Richtung unseres modernen Staatsliberalismus, dieser Copie des antiken Staatsbürgertums, decken sich jetzt thatsächlich schon Moralität und Loyalität, für den ultramontanen Katholiken Sittlichkeit und Kirchlichkeit! Wie? wollen jetzt Hunderte evangelischer Geistlicher dieselbe Bahn betreten und die häßliche Verirrung steigern? —

Auch mit der anderen, der Socialdemokratie entlehnten Forderung, der Staat müsse allen seinen Bürgern die Mittel eines „menschenwürdigen Daseins“ schaffen, ist nicht geholfen. Denn was gehört zu einem menschenwürdigen Dasein? Soll man's bestimmen nach den Ansichten früherer oder moderner Socialisten? Mehr auf dem Boden der Entsagung oder des Genusses suchen? Es gab ja eine Zeit, wo man seine Menschenwürde am besten dadurch zu wahren glaubte, daß man so genußlos als möglich lebte, oder aber — wie gut müssen Kleidung und Essen sein, wie groß die Wohnung, damit der

lenschenwürde kein Eintrag geschehe? — Diese Frage führt uns
ıf eine für die Reform sehr wichtige, aber durchaus nicht leicht
beantwortende Frage, auf die Frage: „was ist Elend?“ Ein Re-
rmer, der unser sociales Uebel ausschließlich in dem materiellen
othstande eines Theiles unseres Volkes sucht, muß auf diese Frage
ɪr allem eine bündige Antwort haben; aber auch wir, denen die
ciale Frage mindestens zur Hälfte eine religiös-sittliche ist, müssen
ne Antwort suchen. Von der Begriffsbestimmung der Socialisten
hen wir natürlich ab, denn diese gründet sich auf die neidische Ver-
leichung des schlechter Gestellten mit dem besser Gestellten. Zieht
tan die Consequenzen dieser Definition (s. S. 667 d. 1. Theils),
o ist ja nicht bloß der Tagelöhner und Fabrikarbeiter elend, sondern
uch der Bauer im Vergleich zum Gutsherrn, der Gutsherr zum Stan-
esherrn. „Elend“ ist vielmehr der, welcher nicht durch
ine seiner Arbeit entsprechende Nahrung und Ruhe
en Ersatz der verbrauchten Kraft, soweit dieser Ersatz
iberhaupt zu schaffen ist, zu schaffen vermag, der also
tets das traurige Gefühl hat, sich vor der Zeit hin-
zuopfern, geschweige davon, daß für die Zeit der
Arbeitsunfähigkeit von einem Sparpfennig nun erst
recht nicht die Rede sein kann. Dies ist thatsächlich in
einigen Industrien für die Arbeiter der Fall. Dies Elend steigert
sich in furchtbarer Progression, wenn der Einzelne Familienvater
wird, und wird grauenhaft, wenn auch die Mitarbeit von
Weib und Kind die der Gesamtheit nöthige Nahrung
und Ruhe nicht zu schaffen vermag, so daß nun
nicht bloß ein Einzelner sich opfert, sondern sogar
der ganze Lebensorganismus verkümmert und sich
zersetzt, der des Staates Fundament ist. Ueberall, wo
dieses Elend sich zeigt, hat der Staat um seiner Selbsterhaltung
willen zu helfen, und es gibt dem gegenüber überhaupt kein Privat-
interesse, welches er zu schonen hätte. Die Pflicht dieser Hülfe
gibt ihm das Recht auch des rücksichtslosesten Eingriffs in das
Privateigentum der Besitzenden[1]). Aber ein anderes materielles Elend

[1]) Vgl. hierzu d. treffenden Ausführungen von Rothe in § 1041—43 d. Ethik.

als dies vermag ich nicht anzuerkennen, und jede Socialreform, die mit ihren wirtschaftlichen Reformen, also wohlverstanden solchen, welche den Gütererwerb und die Gütervertheilung betreffen, mehr erstrebt, als die Beseitigung dieses Elends, und Schutz vor ihm, geht über die Grenze der Reform hinaus! Wir dürfen eben nie vergessen, daß es Pferdeknechte geben muß, so lange ein Acker bestellt wird, und Stallmädchen, so lange eine Kuh zu melken ist, und wir dürfen ebenso wenig vergessen, daß nie und nimmer alle Arbeit gleichwerthig sein wird, sondern diejenige stets von geringerem Werthe, die jeder gesunde Mensch, ohne zu lernen, zu leisten vermag. —

Besser steht es mit der Forderung, man möge nach der Erhaltung und Wiederherstellung des Mittelstandes streben, denn ohne Zweifel ist ein wohlbefestigter Mittelstand der beste Schutz gegen gewaltsame sociale Umwälzungen; er ist der Boden, auf dem sich die feindliche Spannung zwischen oben und unten, Reich und Arm friedlich löst. Aber wie ihn erhalten und wiederherstellen? wie den besitzlosen Arbeiter auf die Stufe des Mittelstandes emporheben? wie dem Fabrikarbeiter, der mit fremdem Werkzeug in fremder Werkstätte arbeitet, die Situation des Handwerkers wiedergeben, in der er seinen Vater noch gesehen, oder in der er vielleicht selbst sich noch befunden? Wie, ja wie? Der Fabrikbetrieb kann doch nicht aufgegeben, nicht verboten werden. Kein Wille und kein Gesetz ist so mächtig, uns aus der Massenproduction jetziger auf die Einzelproduction früherer Zeit zurückzuversetzen. Das ist den Socialisten vollständig klar, und gerade deshalb fordern sie Genossenschaftsarbeit und Gemeinbesitz der Productionsmittel. Marx spricht es einmal aus, daß im bäuerlichen Besitzer und im gutgestellten Handwerker eigentlich das erfüllt sei, was der Socialismus wolle, denn sie seien Selbstarbeiter und Besitzer ihrer Productionsmittel zugleich, aber — sie seien eben nicht mehr vorhanden, und man könne auch vernünftigerweise, nur um diese mittlere Lebenslage wieder zu schaffen, die Vortheile der Fabrikarbeit, der Maschinen, gegen die Nachtheile der Handarbeit nicht wieder eintauschen. Massenproduction und Maschinenarbeit müßten bleiben, das Beste aus der Epoche des Capitalismus dürfte nicht wieder geopfert werden; aber gerade darum wäre es auch eine

ſelei, von der Erhaltung oder gar Wiederherſtellung des Mittel-
ndes zu reden. Nur in den wirtſchaftlichen Forderungen des
ocialismus liege die Löſung. — Was es mit der ſocialiſtiſchen
ehauptung auf ſich hat, der Bauernſtand ſei ſchon in der Auf-
ſung begriffen, habe ich beſprochen, aber auch die Behauptung,
r Handwerkerſtand exiſtire ſchon ſo gut als nicht mehr, iſt eine
ebertreibung. Dieſer Stand hat gelitten, ſehr gelitten, am meiſten
litten durch die wirtſchaftliche Entwicklung der jüngſten Zeit, aber
ſtellt noch immer ein ſehr anſehnliches Contingent in unſerem
olke. Mögen einzelne Gewerbe, namentlich die der Textilinduſtrie,
on der Fabrication vollſtändig oder doch ſo gut wie ganz auf-
ſogen ſein, mag auch in einzelnen Zweigen des Handwerks
lbſt die fleißigſte Hand kaum noch das Brot verdienen und ſo das
Elend" ſeinen Einzug in die Werkſtatt gehalten haben, ſo haben
och andere Zweige trotz der Fabrication und neben ihr noch immer
in kräftiges Daſein, und wieder andere haben gerade durch die
Fabrication ſich in ihrer Selbſtändigkeit befeſtigt. Sicherlich haben
ie allermeiſten Handwerke aus der Fabrication auch wieder ihren
Vortheil gezogen, mindeſtens Erleichterung der Arbeit ge-
wonnen. So lange es nicht bloß Großſtädte gibt, ſondern auch
Kleinſtädte und Dörfer, ſo lange wird's auch Handwerker geben,
und es iſt meine Ueberzeugung, daß niemals der Capitalismus und
die Fabrication ſo übermächtig werden können, um alles ſelbſtändige
Handwerk zu vernichten. Auch in dieſer Behauptung des Socialis-
mus liegt eine petitio principii. Die radicale Beſeitigung
des Handwerkers ſowol, wie des bäuerlichen Be-
ſitzers wird erſt der Socialiſtenſtaat bringen. Aber
freilich, wir müſſen zugeben, daß der Handwerkerſtand gelitten hat,
und es liegt im Intereſſe der Geſellſchaft, ihn nicht noch mehr
leiden zu laſſen, das Vorhandene zu erhalten und zu ſtärken, eine
Stärkung, welche die Hoffnung neuen Wachstums erweckt. Aber
wie? Das iſt ja die Wahrheit der ſocialiſtiſchen Ausführung: der
Fabrication können keine Schranken geſetzt werden. Man kann die
wirtſchaftliche Entwicklung nicht durch die Geſetzgebung auf die
Stufen früherer Zeit zurückſchrauben. Es gibt nur ein Mittel, den
Handwerkerſtand zu erhalten und zu ſtärken: man muß ihm die

Waffe des Capitalismus, das Capital, in die Hand geben. Man wird hier sofort an die Schultze-Delitzschen Genossenschaftscassen denken, oder gar an die Gewerbebanken mit dem billigen Capital zu 6 Procent!! Ich denke nicht daran, sondern an ausgedehnte staatliche Creditinstitute. Ich werde gleich darauf näher einzugehen haben. — Der Fabrication sollen also keine künstlichen Schranken gesetzt werden, es bleiben mithin auch die Fabrikarbeiter, und so kommen wir zu der ersten Frage zurück: wie können diese in die Lebenslage des selbständigen Handwerkers emporgehoben werden? denn dies thun und das Elend, von dem ich gesprochen, bannen, ist eins. — Von selbst verständlich wird es auch unter den besten socialen Einrichtungen Menschen geben, die von diesen Einrichtungen keinen Vortheil ziehen. Sind dies Nichtsnutze und Faullenzer, so gehören sie in's Correctionshaus; sind es Schwache, Ungeschickte und Unbegabte, so werden sie Gegenstand unserer Barmherzigkeit. Damit sei denen in aller Kürze geantwortet, die mit dem unwiderleglichen Satze: „das Elend läßt sich nicht aus der Welt bannen", alle Socialreform für überflüßig erklären wollen. Alles Elend läßt sich nicht bannen, aber alles Elend läßt sich mindern, und das Elend, welches ich gezeichnet habe, läßt sich bannen. —

X. Zur vollen Evidenz muß es nach den vorherigen Ausführungen dem Leser geworden sein, daß eine durchgreifende Reform der Natur der Sache nach nur vom Staate zu erwarten ist. Ich hatte von dem guten Willen der Regierung gesprochen, gleiches Vertrauen aber den anderen gesetzgebenden Factoren verweigert. — Es würde eine arge Täuschung sein, wenn man glauben wollte, irgend eine unserer jetzigen politischen Parteien sei zur Lösung der socialen Frage besonders befähigt. Auch die gelegentliche Erwähnung des socialen Uebels in dem Parteiprogramm ist keine Bürgschaft für die Befähigung, noch nicht einmal immer die Gewähr des guten Willens. Unser jetziges politisches Parteitreiben und unser Parlamentarismus ist noch immer der Abklatsch des französischen, ebenso wenig zu unserer Volksanlage wie zum Wesen des constitutionellen Staates stimmend. Unsere politischen Parteien kämpfen einfach um die Macht, um die Herrschaft, gegen oder durch die Regierung. Ihre politischen Programme sind die Leimruthen, auf

nen sie das Volksgefieder fangen, und wer die stärkstbesetzte Ruthe t, darf sich rühmen, das Scepter der Herrschaft zu besitzen. errn Bambergers parlamentarisches Ideal ist ja bekannt. Daß s deutsche Volk noch immer nach Männern des Vertrauens sucht, der Wahlkreis nach einem Manne des Bezirks, und nicht nach arlamentariern von Beruf, die in Berlin sitzen, ist ihm ein eichen politischer Unreife. Ich theile dies Ideal nicht, vielmehr eine ich, daß die chronisch gewordenen Parlamentarier, die sich an r Spitze ihrer Fractionen wie Nebenminister geberden, sehr wenig eignet sind, sociale Reformen zu schaffen [1]). Herr Bamberger lbst ist ein sprechender Beweis dafür. Man lese nur seinen ufsatz: „Deutschland und der Socialismus" [2]) und seine Rede aus er Debatte über das Ausnahmegesetz. Die größten Feinde aller ocialen Reform sind die politischen Doctrinäre. Nicht ohne Grund irft man der Gesetzgebung der jüngsten Zeit vor, zur Steigerung er socialen Misstände beigetragen zu haben. Viele dieser Gesetze — natürlich haben wir hier nur die wirtschaftlichen im Auge — ent- prechen nicht dem Volksbedürfnis; die meisten waren doctrinär zu- eschnitten und dem Volke nicht auf den Leib gearbeitet. Wirt- chaftliche Gesetze müssen stets das Resultat eines bewußt vollzogenen Ausgleiches der Interessen sein, und dieser Ausgleich kann nicht ollzogen werden, wenn diese Interessen nicht zum Ausdruck kom- nen. Nach der Zusammensetzung unserer jetzigen Parlamente ge- chieht dies aber nicht; darum ist danach zu streben, daß wir aus em gegenwärtigen Parlamentarismus herauskommen. Die Strö- nung der Zeit bahnt der Interessenvertretung den Weg. Mit Schaudern werden viele dies Wort „Interessenvertretung" lesen, ramentlich, die im Dienste einer der liberalen Parteien sich auf der politischen Arena bewegt haben. Sie denken bei Interessen- vertretung sofort an Ständeverfassung. Ohne Grund. Das sind zwei ganz verschiedene Dinge. Bei dieser handelt es sich um Er- haltung von Privilegien, bei jener um Abwehr von Schä- digung irgend einer Bevölkerungsgruppe durch die Gesetzgebung.

1) Unbeschadet einzelner rühmlicher Ausnahmen.

2) Rundschau 1878, Heft 5 u. 6.

Je schneller sich diese Wandlung in unserem Verfassungsleben vollzieht, desto schneller kommen wir zu gesunden wirtschaftlichen Verhältnissen, desto besser paßt dann das Volksparlament, in dem alle Schichten der Gesellschaft ihre Vertretung haben, in das Wesen des constitutionellen Staates, und desto eher wird eine gesunde politische und wirtschaftliche Einsicht das Eigentum aller Classen der Gesellschaft werden. Der unberechtigte und lächerliche Individualismus, der jetzt Grund unseres Verfassungslebens ist, wird überwunden werden, aber jeder Einzelne wird dann durch die Vertretung der Gesellschaftsgruppe, der er angehört, sich und seine Arbeit als werthvoll für den Gesamtorganismus seines Volkes unmittelbar anerkannt sehen. Hieraus würde die rechte Honorirung und Organisation der Arbeit ganz von selbst resultiren und so das Wahre und Mögliche in der socialistischen Schätzung der Arbeit und der Forderung ihrer Organisation anerkannt und erreicht sein, und in dieser Repräsentation würde sich dann der wahre „Volksstaat" darstellen. Diese Neubildung der Gesellschaftsgruppen auf Grund ihrer Thätigkeit für das Ganze hat sich schon lange unmerklich zu vollziehen begonnen und tritt jetzt vor unseren Augen in das Licht des Tages [1]). Diese Wandlung zu berücksichtigen, ist eine der Grundaufgaben der Reform. —

Da die Mehrzahl meiner Leser Theologen sind, so komme ich an dieser Stelle noch einmal auf die Forderung, das „christliche Princip" solle die ganze wirtschaftliche Gesetzgebung durchdringen, zurück. Daß der christliche Geist immer mehr Einfluß auf die Gesetzgebung des Staates gewinne, wer kann es von uns nicht wünschen? Daß er schon erheblichen Einfluß gehabt, und daß er diesen Einfluß noch jetzt übt, trotz der Kirchenfeindlichkeit so vieler Tonangeber im öffentlichen Leben, wer möchte es leugnen? Aber diesen Einfluß wünschen und sich seiner freuen und die Forderung, das christliche Princip solle die ganze Gesetzgebung durchdringen, sind zwei verschiedene Dinge. Im ersten Falle will man ja auch die Herrschaft

[1]) Die freie wirtschaftliche Vereinigung, die sich jüngst über die Grenzen der Parteien hinaus im Reichstag gebildet hat, ist eine der bedeutendsten Erscheinungen aus der Geschichte des vergangenen Jahres.

s christlichen Geistes, aber man erhofft sie von der Umbildung
r Individuen — freilich ein längerer Weg! —; im anderen Falle
ill man dem christlichen Princip auf dem Wege der Gesetzgebung
rzer Hand die Herrschaft erzwingen, denen zum Trotz, in denen
r Geist Christi noch gar nicht lebendig geworden ist. Für die,
denen er herrscht, bedarf es des Gesetzes nicht, und die, welche
ch seiner Einwirkung entziehen, bildet das Gesetz nicht um.
Allein — trotzdem! Mag's für sie ein Zaum sein, in den sie
irschen!" So redet eben der Eiferer des alten Bundes, nicht aber
er Verkündiger des Evangeliums.

Es liegt auf der Hand, daß diese specielle Frage mit der
llgemeinen eng zusammenhängt: Hat die Gesetzgebung dem
Gewordenen nachzugehen, oder dem Werden vorauszueilen? Jenes
a sanctioniren oder auch abzuweisen, dieses hervorzurufen? Beide
Fragen stellen die Einseitigkeiten eines schlechten Conservativismus
nd des abstracten Liberalismus dar. Ich bekenne mich zu dem
Mittleren: die Gesetzgebung hat das Werden zu reguliren. Nichts
ünstlich machen, aber auch nicht der Entwicklung nachhinken! Ein
olches Werden liegt nun vor, das starke Hervortreten des wirt-
schaftlichen Interesses. Und wenn wir diesem Werden nachgehen,
o werden wir zu dem gelangen, was vernünftigerweise mit dem
„christlichen Princip" in der Gesetzgebung gemeint sein kann. —

Schon früher sagte ich, daß sich auf die Frage: welches ist das
hristliche Princip? eine andere Antwort im Munde eines ultra-
montanen Katholiken als eines freisinnigen Protestanten finden
würde. Aber auch unter Protestanten dürften die Antworten ver-
schieden ausfallen. Möchten sie einstimmig lauten, sobald es sich
um das persönliche Heil handelt, so dürften sie gerade bei Be-
rührung des wirtschaftlichen Gebietes auseinandergehen, je nachdem
die Gefragten sich von diesen oder jenen Aussprüchen des Neuen
Testamentes leiten lassen. Ich erinnere z. B. an die Aussprüche
des Herrn in der Bergpredigt. Sie sind ohne Zweifel wörtlich zu
nehmen, und ihre buchstäbliche Erfüllung wird nöthig überall dort,
wo die missionirende Predigt erklingt, oder — in Zeiten der Ver-
folgung. Wenn die Hölle wüthet, kann nur der himmlische Sinn
der Bekenner den Sieg gewinnen. Zum Princip aber für das

wirtschaftliche Leben erhoben, würden sie das deteri in angulis des Thomas a Kempis zur Folge haben. Pfr. Todt stellt das „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“ als das christliche Princip hin, das in der Staatsgesetzgebung seinen Ausdruck finden solle. Sofort indes tritt die Frage an uns heran: Soll dies Wort als Princip der Gerechtigkeit oder der Selbstverleugnung gelten? der Selbstverleugnung eben im Sinne jenes deteri in angulis, so daß also z. B. von zwei Pfarrern, die sich zugleich um eine bessere Stelle bewerben, jeder die Pflicht hätte, zu Gunsten des anderen sein Gesuch zurückzuziehen? Man kann nicht schwanken, dies Wort für das wirtschaftliche Gebiet nur als Princip der Gerechtigkeit gelten zu lassen. Dann aber ist es auch nicht mehr das volle christliche Princip. Das ist ja eben das Eigenartige des christlichen Geistes, daß er ein Normativ ist für's Leben und sich doch nie in ein einzelnes Wort fassen läßt, auch nicht in das Wort: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“. In jenem engeren Sinne nun gefaßt, will ich es acceptiren. Das Princip der Gerechtigkeit soll ja die ganze Gesetzgebung durchdringen. Hüter der Gerechtigkeit zu sein, ist die Aufgabe des Staates. Kein Gesetz darf einzelne Gesellschaftsgruppen begünstigen, andere benachtheiligen, und wo die wirtschaftliche Entwicklung solche Benachtheiligung zur Folge gehabt hat, muß die Gesetzgebung corrigiren. Und warum blieben und bleiben die Correcturen so oft aus? Darum, weil die Gesetzgebung nicht aus dem Ausgleich der Interessen der verschiedenen Gesellschaftsgruppen hervorgeht. Dieser Ausgleich ist der Triumph der Gerechtigkeit, und unter solchem thatsächlichen Ausgleich wird auch die Gesinnung der Gerechtigkeit im Volke wachsen. Aber dieser Ausgleich findet sich nur dann, wenn die Interessen wirklich ihre Vertretung gefunden haben. Der lebendige Contact der Interessenten wird den unnützen juristischen Schematismus und Formalismus verbannen. Die Interessengruppen sind da. Sie zu nennen und die nähere Organisation anzugeben, ist hier nicht der Ort. Es genüge, zu bemerken, daß eine Interessenvertretung keine beschließende, sondern nur berathende Versammlung sein kann, und daß mithin neben derselben ein Staatenhaus bestehen müßte, dem die endgültige Beschlußfassung obliegen würde.

Unter den jetzigen politischen Parteien hat sich der Zeit nach
n längsten, dem Erfolg nach am wirksamsten die Fortschrittspartei
r socialen Frage zugewandt. Die Gewerkvereine sind ja eine
schöpfung der Fortschrittspartei. Bei der Begründung aber des
utschen antisocialdemokratischen Arbeitercongresses zu Gera sollen
ch nach dem Bericht Liberale aller Schattirungen betheiligt haben,
nithin jener Congreß als eine Schöpfung des Liberalismus über-
aupt aufzufassen sein. Das Organ dieser neuen Vereinigung ist
e Wochenschrift: „Die sociale Frage". In dem Programm-
rtikel „Was wir wollen" heißt es: „Unser Standpunkt ist der echt
vissenschaftliche, denn er beruht auf den Beobachtungen der
Natur und auf den Erfahrungen der Geschichte. Beide lehren die
esetzmäßige, schrittweise Entwicklung aller Lebewesen, beide zeigen,
aß aller Fortschritt, alle Vervollkommnung an den Kampf um's
Dasein gebunden ist, und daß dieser Kampf zu immer weiterer
Differenzirung und Individualisirung, damit aus der Gebundenheit
ier Gattung mehr und mehr zur freien Persönlichkeit, aus der
Gemeinwirtschaft zur abgeschlossenen Familie, zum erblichen Privat-
igentum führt." Müssen wir nicht diesen Worten gegenüber einen
Ausspruch der „Christlich-socialen Blätter" gutheißen, den sie bei
Besprechung des Todt'schen Aufrufs zur Gründung eines Central-
vereins für Socialreform gethan? Folgenden nämlich: „Wer in
unserer Zeit für bessere Gestaltung unserer socialen Verhältnisse
etwas wirken will, der muß vor allem dem Liberalismus gegenüber
eine ebenso entschiedene, klare Stellung einnehmen, wie der Social-
demokratie gegenüber, und muß das unzweideutig aussprechen. Der
Liberalismus und die Socialdemokratie wurzeln in demselben falschen
Principe, und das ist die naturalistische Weltanschauung. Der
Unterschied besteht nur darin, daß der Liberalismus auf natura-
listischem Boden das von allen sittlichen Geboten und Rücksichten
emancipirte Capital als die gestaltende und bewegende Kraft be-
handelt, während der Socialismus ein Gleiches mit der Arbeit
thut." Sind die oben angeführten Worte wirklich der Ausdruck
der Grundstimmung, mit welcher der Liberalismus an die Lösung
der socialen Frage herantritt, so haben die „Christlich-socialen Blätter"
vollständig Recht. Geflissentlich scheint man die Darwin-Häckel'sche

Phraseologie gewählt zu haben, um ja keinen Zweifel darüber zu lassen, daß man ganz auf dem Boden naturalistischer Weltanschauung steht. Der Religion und der Kirche bedarf man nicht. Aber wer lehrt denn die Herren Max Hirsch und Consorten, daß die Differenzirung in der Ehe und im erblichen Privateigentum ihren Abschluß findet? Warum soll die freie Persönlichkeit nicht auch aus dieser Gebundenheit heraus zur Ungebundenheit der Weiber- und Gütergemeinschaft übertreten? — In dieser Wissenschaftlichkeit liegt wahrhaftig nicht das Heil, nur Unheil. In der Hülle modern wissenschaftlicher Redensart wird hier kurz und bündig das Recht des Stärkeren proclamirt, nichts weiter! In der That — dieser Liberalismus hat dem Socialismus gegenüber keine feste Position. Er kann dem Socialismus nicht sagen, daß er auch dann noch im Unrecht sei, selbst wenn er das Recht des Stärkeren für sich habe. Diese Position hat nur der Christ, der das Recht des Stärkeren überhaupt nicht kennt, sondern einen geoffenbarten heiligen Gotteswillen.

Und dennoch — auch in dieser Darwin-Häckel'schen Phraseologie ist ein Goldkorn, und dies Goldkorn ist das Wort „Familie", oder sollten die Herren vielleicht zurückweichen, sobald man sie beim Worte nimmt? Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß im weiteren Verlaufe des Artikels „von der Erhaltung und Verbesserung der mittleren und kleinen selbständigen Unternehmer" gesprochen wird, allerdings freilich — nach dem bekannten Schulze'schen Recepte. Selbsthülfe und nicht Staatshülfe — wir aber sagen: Staatshülfe und mit ihr Selbsthülfe. —

Mit welchen Reformen hat nun der Staat zunächst zu beginnen? Er muß die (sogenannten) berechtigten Forderungen des Socialismus erfüllen, so liest und hört man überall. Diese sind nach dem Gothaer Programm vom 25. Mai 1875 mit Weglassung des ersten, ganz allgemeinen Paraprapheu folgende: Directe Steuer und zwar die einzige progressive Einkommensteuer, schrankenloses Coalitionsrecht; Normalarbeitstag und Verbot der Sonntagsarbeit; Verbot der Kinderarbeit und Beschränkung der Frauenarbeit, Verbot derselben, wenn sie Gesundheit und Sittlichkeit der Arbeiterinnen schädigt; Schutzgesetze für Leben und Gesundheit der

rbeiter. Sanitätliche Controlle der Arbeiterwohnungen; Ueberachung der Bergwerke, der Fabrik-, Werkstatt-, und Hausindustrie ırch von den Arbeitern gewählte Beamte. Ein wirksames Haftflichtgesetz; Regelung der Gefängnisarbeit; volle Selbstverwaltung ir alle Arbeiterhülfs- und Unterstützungscassen." Von vielen Reormern wird das alles rundweg gutgeheißen, von manchen aber uch davor gewarnt, diese Forderungen — mit dem Worte „berechgt" sofort für paßfrei zu erklären, da bei näherer Untersuchung ch herausstellen dürfte, daß sie sich nur in einem socialistischen Gemeinwesen zur Verwirklichung bringen lassen. — Mit vielen iefer Forderungen hat sich die Gesetzgebung schon ernstlich beschäftigt. Ein Haftpflichtgesetz ist da, nur nicht streng genug nach Meinung der Socialisten. Gesundheitspolizeiliche Controlle wird in en Fabriken geübt, Fabrikinspectoren sind angestellt, nur freilich nicht ıls von den Arbeitern gewählte Beamte. Zu einer erheblichen Beschränkung der Sonntagsarbeit wär's beinahe gekommen und wird es icher kommen. Das jetzige Sonntagsgesetz konnte ungegeben bleiben, enn es ist ein Schlag in's Wasser. Die Kinderarbeit ist erheblich eschränkt worden, aber nicht verboten. Gänzlich unberührt blieben bis jetzt die Steuerreform im Sinne des Programms, der Normalarbeitstag und die Gefängnisarbeit. Letztere anlangend läßt sich nicht leugnen, daß der Staat mit ihr vielen Industrien erhebliche Concurrenz macht, dadurch die Arbeitslöhne in diesen Zweigen herunterdrückt und sich so wieder indirect vielfach neue Insassen in die Gefängnisse schafft. Die Gefängnis- oder richtiger die Gefangenenfrage ist ja ein Theil der socialen, dennoch aber auch so sehr eine Frage für sich, daß ich davon absehe, hier näher auf sie einzugehen. Könnten wir deportiren, so würde diese Nummer des socialistischen Programms von selbst ausfallen [1]). — Der Normalarbeitstag ist eine specifisch socialistische Forderung, aber auch vom antisocialistischen Reformer wird er oft als unverfänglich besprochen. — Meint man ihn in dem Sinne, daß er aussagen soll, wie lange nur gearbeitet zu werden braucht, so ist er wirkungslos, ebenso wie ein

---

[1]) Zur rechten Zeit erscheint Fabri's Brochüre: „Bedarf Deutschland der Colonien?" (s. S. 46), um dies bei Gelegenheit der Correctur zu bemerken.

Gesetz über die Sonntagsruhe, das nur bestimmt, es dürfe der Arbeitgeber seine Arbeiter zur Thätigkeit zwingen. Will man aber durch den Normalarbeitstag bestimmen, wie lange nur gearbeitet werden *darf*, so ist dies ein unerträglicher Eingriff in die persönliche Freiheit, vor allem zunächst in die Freiheit des *Arbeiters*. Oder soll der Normalarbeitstag endlich die Bedeutung einer Taxe für das Lohnminimum haben, so dürfte seine gesetzliche Normirung mit sehr erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben und eine Gefolgschaft schwerer Ungerechtigkeiten nach sich ziehen. Will man, um dem zu entgehen, ihn für jeden Fabricationszweig besonders festsetzen und dann noch örtlich modificiren, so kann man sich füglich die Mühe ersparen, denn die *vielen Normalarbeitstage* sind eben nicht *der* Normalarbeitstag. Im ganzen endlich erinnert er viel zu sehr an den Durchschnittsarbeitstag des Socialistenstaates, den alleinigen Grundwerthmesser aller Dinge, als daß man ihn in unsere Gesetzgebung aufgenommen sehen möchte. Daß der Arbeiter nicht überbürdet werde, sondern die nöthige Ruhe habe, und daß er ausreichenden Lohn finde, läßt sich besser auf anderem Wege als durch Festsetzung eines Normalarbeitstages erzielen. Und endlich für den Fabrik- und Feldarbeiter setzt man ihn an, für den Handwerker aber nicht, der notorisch durchschnittlich länger und intensiver arbeitet, als der Arbeiter in fremder Werkstätte und im fremden Lohn. Das Körnchen Wahrheit, was in dieser Forderung liegt, werden wir an anderer Stelle heben.

Für eine progressive Einkommensteuer bin ich persönlich im gothaischen Landtage wiederholt lebhaft eingetreten. Ich that dies, um das bewegliche Capital entscheidender zu treffen, den Grundbesitz in etwas und vor allem das Einkommen allein aus Arbeit so viel als irgend möglich zu entlasten. Ich habe meine Ansicht nicht geändert. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus wird man stets diesem Besteuerungsmodus — eidliche Declaration und hohe Defraudationsstrafen sind sein Correlat — den Preis zugestehen müssen, vom Standpunkte der Staatsraison aus mag sich manches dagegen sagen lassen. Augenblicklich freilich steht die indirecte Steuer auf der Tagesordnung, indes doch nur, um aus ihren Erträgen das Reich finanziell selbständig zu machen und den Einzelstaaten

: Matrikularbeiträge abzunehmen. Gewiß verbietet die Staats-
igheit, directe Reichssteuern einzuführen; das Dasein des
eiches darf den Steuerzahlern niemals direct empfindlich werden;
h direct empfindlich zu machen, muß man den Einzelstaaten über-
ssen, und in der That — die directe progressive Einkommensteuer
heint mir für die Einzelstaaten die Steuer der Zukunft zu sein,
id unter der Voraussetzung, daß die Selbständigkeit des Reiches
irch indirecte Steuern gesichert ist, eine unbedingte Forderung der
erechtigkeit. Indirecte Steuern, die nennenswerthe Beiträge geben
llen, müssen auf die Schultern der großen Menge gelegt werden.
Ja", so sagen allerdings andere, „aber die Steigerung der Ge-
ußmittel hat auch sogleich eine Steigerung des Lohnes zur Folge,
id so fällt die Last auf die Schulter der Besitzenden zurück."
Die Controverse über die indirecten Steuern ist noch nicht ge-
hlossen, aber ich glaube nicht, daß sie zu Gunsten der letzteren
lnsicht ihren Abschluß finden wird. Uebrigens halte ich die
Steuerfrage für die Lösung der socialen nicht von so hoher Be-
eutung, als sie von diesem und jenem Socialreformer, z. B. von
B. A. Huber, hingestellt wird.

In den Programmen der Socialreformer werden gewöhnlich
besonders aufgeführt: die Altersversorgungscassen, in Anknüpfung
in Nr. 8 des socialistischen Programms. Namhafte National-
ökonomen sind der Meinung, daß sich die zwangsweise Einführung
dieser Cassen nur im Socialistenstaat verwirklichen lasse. Denn
gebiete der Staat ihre Errichtung durch Gesetz und fordere er, was
doch nicht zu umgehen sei, die Contribution der Arbeiter, so müsse
er den Arbeitern auch ein Lohnminimum garantiren, damit sie im-
mer im Stande seien, ihre Contribution zu entrichten. Ich kann
mich nicht überzeugen, daß aus der zwangsweisen Einführung von
Invalidencassen diese Verpflichtung des Staates resultirt. Die
Beiträge, die wie bei allen anderen Cassen dieser Art, nach Pro-
centen des Verdienstes zu bemessen sein würden, würden allerdings
dem Schwanken des Verdienstes gemäß schwanken, aber diese
Schwankung würde doch die Berechnung der im einzelnen Falle zu
ziehenden Pension nicht unmöglich machen. Man muß nur da-
von absehen, der Person als solcher einen bestimmten

Pensionssatz gleich von vorn herein zuzusichern. Die Höhe desselben kann eben erst später beim Eintritt der Pensionsbedürftigkeit bestimmt werden. Schwieriger aber scheint mir die Frage zu sein, ob nicht die freie Bewegung des Arbeiters durch Errichtung solcher Cassen gehemmt werden würde. Errichtet man für jeden einzelnen Großbetrieb eine besondere, so fragt es sich, sollen dem abgehenden Arbeiter seine Einzahlungen zurückerstattet werden? Und wenn dies, mit oder ohne Zinsen? Auch wenn mit Zinsen, so repräsentirt die empfangene Summe, da ja hier Zinseszins in Betracht kommt, immer nicht den Werth der aufgegebenen Berechtigung. Keinesfalls aber kann der Arbeiter für die empfangene Summe die gleiche Berechtigung bei einem andern Betrieb erkaufen. Die Einzahlung aber mit Zinseszins zu gewähren, wäre der Untergang der Cassen, die doch ihren Verwaltungsaufwand decken müssen. So würden um unserer Altersversorgung willen die Arbeiter doch vielleicht wieder zu einer Art von glebae adscriptis werden. Nur bei Errichtung von Kreiscassen ließe sich die freie Bewegung des Arbeiters wahren. Es werden die Einzahlungen von der Casse des einen Kreises auf die des anderen übertragen werden. Aber wenn der Staat Invalidencassen für die Industrie-Arbeiter gesetzgeberisch anordnet und einrichtet, warum nun nicht auch für alle anderen Bürger? für Handwerker und Gewerbetreibende aller Art? Es ist wirklich kein vernünftiger Grund zu denken, warum er nicht für alle thun sollte, was er für die Industrie- und Lohnarbeiter thun soll. Sind doch thatsächlich Tausende von Handwerkern und kleinen Händlern in nicht günstigerer Lage als der Fabrikarbeiter. — Jedenfalls kommt man immer wieder zu der Ueberzeugung, daß Forderungen solcher Art sich viel leichter stellen als verwirklichen lassen. Welch ein neues Beamtenpersonal wird erforderlich sein! Und wie viel Kräfte würden damit wieder dem freien Geschäft entzogen werden! Billiger und einfacher würde natürlich die Einrichtung von Einzelcassen für jedes Fabrikgeschäft im besonderen sein. — Zieht man daneben aber wieder in Erwägung, daß doch auch die Feldarbeiter berücksichtigt werden sollen, so wird man auf die Kreiscassen zurückkommen müssen. — Sollen endlich auch die Arbeitgeber zur Zah-

ng in diese Kreiscassen herangezogen werden? „Von selbst ver-
indlich" wird die durchgehende Antwort lauten. Gut — aber
ie entschädigt man den Arbeitgeber, wenn einer oder mehrere
rbeiter sein Gewerk verlassen und in einen anderen Kreis über-
edeln, namentlich wenn er, was ja sehr wohl eintreten kann, keinen
rsatz für die verlornen Arbeitskräfte findet? Ich glaube auch für
e Lösung dieser Aufgabe ein einfacheres Mittel in Vorschlag
ringen zu können [1]). —

Im übrigen fordert man wol „Wiedereinführung der Wucher-
esetze", „Revision der Actiengesetzgebung", um, wie man sagt,
das legalisirte Ausbeutungssystem" zu brechen, oder gar „Regu-
irung des Eigentums aus Capitalnutzung, Fixirung des Maxi-
nums" (s. Todt a. a. O., S. 430). Gegen die Wiedereinführung
der Wuchergesetze habe ich nichts einzuwenden, wenn auch dadurch
der Wucher nicht aus der Welt geschafft werden wird. Die Re-
vision der Actiengesetzgebung ist bereits in Angriff genommen
worden, aber es mag immerhin noch mehr geschehen, um dem Raub
und der Ausbeutung das schmutzige Handwerk zu legen. Es steht
ja diese Frage allerdings mit der socialen Frage überhaupt und mit
der Arbeiterfrage im speciellen Sinne insofern im engsten Zusammen-
hang, als die Ruinirung des Mittelstandes die Vermehrung des
Proletariates ist, und somit die Menge derer erheblich gemehrt
wird, die dem Stande jenes Elends nahestehen, dessen Beseitigung
die erste Aufgabe aller socialen Reform sein muß. Wenn aber die
Arbeiter in specie aus den Räubereien der Gründerperiode bei
den Wahlen Capital geschlagen haben, so waren sie gerade meiner
Ueberzeugung nach eigentlich nicht dazu berechtigt. Die Aus-
geraubten und Geschädigten sind die Leute des Mittelstandes. Die
Arbeiter haben indirect an der Ausbeutung mit theilgenommen.
Man denke nur daran, wie damals die Arbeit auf Kosten der
nichtsahnenden Actienbesitzer oft über ihren Werth bezahlt wurde.

---

[1]) In letzter Zeit ist die Frage lebhaft in den Zeitungen besprochen worden. Der Antrag des Abgeordneten Stumm gab die Veranlassung. Bei Niederschrift dieser Abhandlung lag derselbe (das Statut für Errichtung der Cassen) noch nicht vor.



In einer Actienfabrik für Eisenbahnbedarf, die längst auf dem Kopfe steht und bei deren Sturz Hunderte kleiner Capitalisten ihr Vermögen verloren haben, erhielt unter anderem ein Tischler wöchentlich 12 Thaler Lohn, also etwa den Gehalt einer thüringischen Minimalpfarre oder eines Assessors beim Justizamte! Gespart hat der Mann nichts, aber er hat den Gewinn, ein handfester Socialist geworden zu sein, der bei den Wahlen von den 70 Millionen schwatzt, die dem „Volke" geraubt worden wären.

Der letzten Forderung aber gegenüber muß ich mich ablehnend verhalten. Oder verstehe ich Pfr. Todt nicht recht, wenn ich seine Worte „Regulirung des Eigentums aus der Capitalnutzung, Fixirung eines Maximums" dahin deute, daß er der Capitalanhäufung in den Händen einzelner eine Schranke gesetzt sehen will? Ist dies die Meinung, so fordert die Gerechtigkeit, daß auch für den Besitz von Grund und Boden ein Maximum gesetzt werde. Die Herrschaft der Finanzbarone ist von kurzer Dauer. Im dritten und vierten Glied sind die Millionen schon so zersprengt und getheilt, daß von einer Macht der Einzelnen gar nicht mehr gesprochen werden kann. Nur wenn das Capital in Grundbesitz angelegt wird, und — was auch noch hinzukommen muß — ein Majorat gestiftet wird, nur dann wird die Sache bedenklich. Auch die Anlage in Grundbesitz allein, ohne Majorat, schützt nicht davor, daß nach wenigen Generationen, und zwar unter dem segensreichen Einfluß unserer liberalen Gesetze, aus dem großen Complex viele Mittelbesitze hervorgegangen sind. — Oder meint Pfr. Todt dies nicht so, sondern will er die angeführten Worte nach den späteren gedeutet sehen: „Mit dem Capitalzuwachs steigt auch die Zinsrate und hat seit der Aufhebung der Wuchergesetze sogar keine bestimmte Schranke mehr. Deshalb muß parallel mit dem Wachsen des Capitals eine staatlich erzwungene Ermäßigung der Capitalnutzung — Zins einfach genannt — erfolgen", — will er dies, so wird die Sache wahrhaftig nicht leichter. Allerdings setzt dann das Gesetz nicht gerade ein Maximum des Capitalreichtums in der Hand des Einzelnen fest, aber, wenn die Ermäßigung der Capitalnutzung durch die Beschneidung der Zinsquote mit dem Wachsen des Capitals parallel gehen soll, so würde dann das Gesetz für verschiedene

pitalgrößen verschiedene Zinsquoten festzusetzen haben. Wohin er sollte das führen? Bei höchster Capitalansammlung in der and eines Einzelnen (hier müßte nun eben eine bestimmte Summe tgesetzt werden), dürften dann folgerichtig gar keine Zinsen mehr n den über die fixirte Summe hinausgehenden Capitalien erhoben erden. Dies wäre im Grunde nichts anderes als Cassirung des erschießenden Capitals und somit wieder Fixirung eines Maxi-ums an Capitalreichtum. Solchen Reformkünsteleien gegenüber ist besser, einfach den Socialistenstaat zu constituiren. Der „Staats-cialist“ konnte sich einmal gar nicht darin finden, daß ein Mann Berlin, dessen Vater noch ein kleiner Bauer gewesen war, ohne rbeit zum Millionär geworden war einfach dadurch, daß er sein ndiges Ackergütlein, das inzwischen zur Stadtflur gekommen, zu Baustellen verkauft hatte. Ich aber glaube, daß es die erste Be-ingung eines Socialreformers sein muß, auch auf die Glückspilze hne Neid herabsehen zu können.

Doch lassen wir diese Einzelheiten, und versuchen wir nun, eine Socialreform aus einem Gusse zu geben, auf Grund unseres jetzigen Wirtschaftssystems und unter voller Wahrung der bestehenden Eigen-umsverhältnisse. Der Staat soll bei der Reform das Beste thun, aber es soll durch die Reform nicht alles Staat werden. Das materielle Elend soll gebannt und die Hoffnungslosigkeit des Daseins dem Arbeiter abgenommen werden, aber niedrige Arbeiten müssen geschehen, so lange die Welt steht. Man kann Futterschneidemaschinen erfinden, aber Pferdefüttermaschinen erfindet man nicht, und auch an der Futterschneidemaschine ist eine Hand zum Drehen nöthig, oder, wenn man eine Dampfmaschine für jeden Ort aufstellen wollte, ein Maschinist und ein Heizer. —

XI. Treten wir auf das Gebiet des Staates über, zwingen wir ihm aber vor allem nichts Fremdes auf! Kommen wir auch nicht gleich mit einer Forderung, welche den gesamten Liberalismus sofort gegen uns Front machen läßt! Stellen wir vielmehr eine solche Grundforderung auf, welche für die meisten Männer unseres Volkes noch immer, Gott sei Dank, von vorn herein einen guten Klang hat! — Ich verlange von den gesetzgebenden Gewalten zunächst nichts weiter, als daß sie sich des Ursprungs des Staates

erinnern. Mit jener insipiden Theorie vom bellum omnium contra omnes, dann des contrat social und dann wieder des nachfolgenden bellum omnium contra omnes unter der Nachwächterassistenz des Staates muß ein- für allemal gebrochen werden. Nein, der Staat, selbst ein Organismus, wurzelt in einem Organismus, in der Familie! Dies Wort nannte ich das Goldkorn in dem elenden Phrasengemengsel naturalistischer Weltanschauung, das ich aus dem Centralorgane des antisocialistischen Arbeitercongresses angeführt habe, und ich nehme die Herren Fortschrittler beim Wort. Ja das Haus! die Familie! ihre Sicherung und Pflege muß der Ausgangspunkt und das Ziel aller Reformgesetzgebung sein. Ihre Lockerung ist der Schaden aller Schäden, das sichere Verderben eines Volkes und soweit die wirtschaftliche Entwicklung und der Geschäftsbetrieb diese Lockerung hervorgerufen haben oder begünstigen, sind sie böse Feinde des Volkslebens und wenn der Nationalwohlstand um Millionen gewachsen wäre. Nun aber ist dies thatsächlich der Fall. Der Familienvater wird vor der Zeit aufgerieben und verliert seine Würde im Hause, weil ja sein Erwerb nicht ausreicht, die Familie zu ernähren. Weib und Kind müssen für sich selber sorgen. Die frühzeitige Kinderarbeit untergräbt dann wieder die Kraft des heranwachsenden Geschlechts. Die wenigen Stunden täglichen Zusammenseins geben nicht das Gefühl der Zusammengehörigkeit. Es wird den Leuten nicht wohl im Hause. — Es ist nicht unwahr, wenn die „Neue Gesellschaft" S. 514 schreibt: „In Spinnereien reicht das Durchschnittsalter der Arbeiter nur bis zum 40. Jahre. Das Gefesseltsein an die nie rastende Maschine reibt auf, selbst bei leichter Bemühung. Von einem Familienleben kann schon deshalb oft nicht die Rede sein, weil die Kinder in anderen Fabriken entfernterer Orte arbeiten, so daß sie oft die ganze Woche über nicht einmal zu den Eltern kommen. Und arbeiten sie mit den Eltern in derselben Fabrik, so führt sie nur die kurze Mittagszeit zusammen. Abends suchen sie bald übermüdet ihr Lager, und was ist's oft für ein Lager!" —

So fordere ich denn zuerst im Interesse der Familie und im Interesse des Geschlechtes der Zukunft unbedingtes Verbot der Kinderarbeit und möglichste Beschränkung, womöglich auch Verbot

r Frauenarbeit in den Fabriken. Man hält zwar auch dem ent-
gen, daß sich dies stricte nur im Socialistenstaate durchführen
ssen werde, denn manche unserer heimischen Industrien könnten die
inder- und Frauenarbeit nicht entbehren, wenn sie concurrenzfähig
eiben sollten. Allein bei geringeren Ansprüchen an den Rein-
winn würden sich doch wol manche Fabrikanten concurrenzfähig
halten. Und wenn man wirklich die Frauen- und Kinderarbeit
cht entbehren kann, so führe man Hausindustrie statt des Fabrik-
triebes ein. Hausindustrie ist für Frauen und Kinder das Nor-
ale. Kluge Leute sagen natürlich sofort: Damit wird erst recht
ichts gebessert. Die Habsucht der Eltern wird die Arbeitskraft
er armen Kinder noch schmachvoller ausbeuten, als es je ein
abrikherr gethan, und nun hocken die Kinder in den engen Räumen
er schlechten Wohnung und werden nur um so sicherer ihre Ge-
undheit untergraben, während die Fabriksäle bequemen Sitz und
ute Ventilation bieten. Ich bemerke nur, daß ich noch nirgends
lühende Gesichtsfarbe bei denen, die in großen Fabriksälen arbeiten
nüssen, gefunden habe. Trotz sorgfältiger Reinlichkeit und guter
Ventilation ist die Luft in einem Saale, wo viele hundert Spulen
ich drehen, überreichlich mit den der Lunge so verderblichen Fasern
urchsetzt. Der Habsucht der Eltern zu steuern muß eben noch
ine andere Macht in der Familie sich geltend machen, als das
Staatsgesetz, denn allerdings denke ich nicht daran, auch für die
Hausindustrie Aufsichtsbeamte, wie es die Socialisten wollen, zu
bestellen. Und die engen Wohnungen? Nun, das ist ja eben die
Wohnungsfrage, die auch ihre besondere Erledigung finden muß.
Ein Wort endlich von Jules Simon mag am schlagendsten für
meine Forderung argumentiren. Es heißt [1]): „Le travail pour les
femmes, comme pour les hommes, est de trois sortes: le travail
isolé, le travail de fabrique, et le travail des manufactures.
Le travail isolé est le seul qui convienne aux femmes, et le
seul, qui leur permette d'être épouses et mères; cependant il
devient chaque jour plus rare, la manufacture absorbe tout, et
la fabrique elle-même, forme intermédiaire entre le travail

[1]) Jules Simon, L'ouvrière, p. 25.

isolé et la manufacture[1]), est menacée de périr, c'est à dire de se transformer. On pense généralement, que si elle se transforme en manufacture, ce sera un grand progrès pour l'industrie et il sera facile de montrer, que si elle se changeait au contraire en travail isolé, ce serait un grand avantage pour la morale." Damit ist alles gesagt. Jules Simon spricht lebhaft für die Umwandlung der Lyoner Fabricationsart aus Werkstatts- in Einzelindustrie und Verlegung derselben aus den Straßen der Croix rousse auf das Land. An eine andere Hausindustrie, als an diese der einzelnen Familien für sich oder auch der Mutter und Kinder allein, während der Vater die Fabrik besucht, denke ich nicht. Denn freilich die Werkstatts-Industrie Lyons, auch eine Hausindustrie, mit ihren commis de ronde, kann vom Standpunkt der Moral aus der Manufactur-Industrie (Fabrik in unserem Sinne) nicht vorgezogen worden. — Unsere modernen Humanitarier werden ja wol auch bei uns, wie es in Frankreich geschehen, noch Findelhäuser errichten, auch Kinderbewahranstalten, damit die Mutter unbelästigt in die Fabrik gehen kann; sie werden auch dafür sorgen, daß sie nicht mit Arbeit überbürdet wird, und Hospitäler für's Alter bauen, aber das vergessen sie ganz, daß es ihre erste Pflicht ist, dafür zu sorgen, daß die Mutter wirklich Mutter sein kann. Weil die Zersetzung der Familie in Frankreich schon viel größere Dimensionen angenommen hat, als bei uns, weil die Frauenarbeit die Männerthätigkeit fast schon überwuchert hat, darum geht das Land trotz seines Nationalwohlstandes, seines Geldreichtums, von Jahr zu Jahr in seiner Macht zurück. —

Ich kenne hier in Thüringen Fabrikherren, die so wohlgesinnt gegen ihre Arbeiter sind, daß sie auch ohne noch steigende Arbeitsleistung den Männern bei fortschreitendem Alter, vor allem vom Tage ihrer Verheiratung an, eine succesive Lohnsteigerung gewähren. Dadurch wird es möglich, daß die Frau auch wirklich

[1]) Fabrique ist die Fabricationsart in der Seidenweberei von Lyon. Der négociant theilt seine Seide zum Verweben an die maîtres d'ateliers, die Besitzer mehrerer Webstühle sind. Von den Arbeitern an diesen Stühlen (3—5 in einer Stube) erheben sie dann einen Theil des Lohnes.

ausfrau sein kann. Mädchen, die vor ihrer Verehelichung in der abrik gearbeitet hatten, betreten sie vom Tage ihrer Trauung an cht wieder, auch sind sie nicht gezwungen, allein oder mit ihren indern einer Hausindustrie obzuliegen, denn der Lohn ihrer Männer eckt die Bedürfnisse des Hausstandes vollständig. Ihre Aufgabe t nur, das Verdiente sorgsam zusammenzuhalten und etwa den Garten am Hause zu bestellen. Und dies Verhältnis zu schaffen, nuß ohne Zweifel überall das Ziel sein. In allen Industrien nuß der Hausvater so viel verdienen, daß er die Seinen erhalten ann. Und da nicht alle Fabrikherren so wohlgesinnt sich zeigen, vie die eben erwähnten, so muß das Staatsgesetz nachhelfen, und ch komme hier auf das zurück, was ich eine Tantièmegesetzgebung genannt habe. Wenn jene Fabrikherren ihren Arbeitern auch ohne größere Arbeitsleistung eine Lohnsteigerung gewähren, so ist dies natürlich eine Kürzung ihres Reinertrages, und es kommt hier nicht bloß die Schätzung der Arbeitskraft zur Geltung, sondern das sittliche Motiv einer Verpflichtung, die aus der längeren Dauer der Zusammengehörigkeit sich ableitet. Es muß ja dem Fabrikherrn selbst daran liegen, daß sein Arbeiter sich wohl fühle und sein persönliches Interesse mit dem Interesse der Fabrik verbunden sehe. Solche Arbeiter sind willige nnd gute Arbeiter. Diese Verbindung wird geschaffen, wenn dem Arbeiter Theilnahme am Reinertrage gewährt wird. Gewissenhafte Declaration des Reinertrags ist die Voraussetzung. Die Berechnung aber ist dem Fabrikherrn zu überlassen. Man hat vielfach absonderliche Scheu davor, Declarationen des Reinertrages zu verlangen, und man verwirft wol um dieser Declaration willen die progressive directe Einkommensteuer. Man sagt, durch solche Declarationen könne der Credit von vielen jetzt wohlsituirten Geschäftstreibenden untergraben werden? Wie? kann er das, nun so wird nur an die Stelle eines Scheinzustandes der Stand der Wahrheit gesetzt, und allen anderen Gegengründen gegenüber ist zu constatiren, daß dieser Declarationszwang im Großherzogtum Weimar bereits seit Jahren ohne Schaden besteht. — Von Uebertreibungen der Art, wie der Gedanke, man könne dem Unternehmer eine Minimalquote als Zins für sein Anlagecapital festsetzen und dann noch eine Grenze bestimmen, über

welche hinaus er keinen Anspruch mehr an dem Geschäftsgewinn habe, der vielmehr *dann* den Arbeitern zugute kommen müsse, von solchen Uebertreibungen, selbst wenn man sie mit Aussprüchen von R. A. Haber und Rodbertus zu gründen sucht, sehe ich gänzlich ab. — Bekanntlich steigert sich mit der Ausdehnung der Production der Reinertrag in immer rascherer Progression, denn die Herstellungskosten werden immer geringer. An dieser Steigerung muß der Unternehmer unausgesetzt Antheil und zwar den Hauptantheil haben. *Es ist lächerlich, verhindern zu wollen*, daß immer wieder einzelne Leute reich werden. — Es kann ja selbstverständlich nur von einer Theilnahme der Arbeiter am Reinertrag nach Procenten die Rede sein. Im allgemeinen müssen diese so hoch gegriffen sein, daß davon die Einlagen in die Kranken- und Altersversorgungscassen bestritten werden können und daß doch noch ein Sparpfennig übrig bleibt, um die großen Hauptausgaben einer Arbeiterfamilie, an deren Aufbringung oft so lange laborirt wird, Kleidung und Heizung und Miethe alljährlich zu begleichen. Im besonderen aber soll die Höhe der Tantième für den einzelnen Arbeiter durchaus der Höhe seines Jahreslohnes, also seiner Leistung entsprechen. — Arbeiterannahme ohne Arbeitercontract darf nicht mehr geduldet werden, und diese Contracte müssen dem *Kreisgeschworenen* (ein Beamter, der gar nicht zu entbehren ist!) zur Genehmigung vorgelegt werden. Dann wird sich über Tageslohn und Arbeitsdauer dasjenige zu Gunsten der Arbeiter festsetzen lassen, was den örtlichen Verhältnissen entsprechend und in Rücksicht auf Erhaltung der Kraft und Gesundheit des Arbeiters gefordert werden muß. Vor allem ist unbedingt von den Fabrikherren zu verlangen, daß sie nicht bloß nach der steigenden Leistung den Lohn sich steigern lassen, sondern auch nach der Dauer der Zugehörigkeit des Arbeiters zur Fabrik, und daß diese Steigerung namentlich vom *Tage der Verheiratung an eine fühlbare ist.* —

Bei allgemeiner Nothlage (s. S. 673 des 1. Artikels) hat die *Gesellschaft in ihrer Gesamtheit* zu helfen, mit welchen Mitteln, wird sich uns sogleich ergeben. Aus der „Neuen Gesellschaft“ führte ich an, daß die Durchschnittsdauer des Lebens der in den Spin-

:reien Beschäftigten nur 40 Jahre sei, und aus Kohlendistricten
egen noch ungünstigere Angaben vor. So reiben sich thatsächlich
Tausende von Arbeitern im Dienste der Gesellschaft vor der Zeit
af, und die Familien verlieren ihren Ernährer. Soll
nan alle gesundheitsschädlichen Industrien kurzweg aufgeben, ver-
ieten? Unmöglich! Die Gesellschaft hat nach ihrer gegenwärtigen
Culturentwicklung allerlei nöthig, ja es ist ihr unentbehrlich, was
ben leider nicht herzustellen ist, ohne daß dabei die menschliche Ge-
undheit irgendwie geschädigt wird. Diese übeln Einflüsse zu pa-
alysiren, müßten daher die Arbeitszeit möglichst kurz, der Lohn
rotzdem möglichst hoch sein, damit gute Nahrung und lange Ruhe
oder Bewegung im Freien dem Arbeiter geboten wird. Um dies
zu erreichen, muß im allgemeinen der Grundsatz zur
Geltung kommen, daß Industrien, welche notorisch
entschieden gesundheitsgefährlich sind, dem Privat-
betrieb entzogen und dem Staatsbetrieb übergeben
werden müssen. Sie dürfen durchaus nicht als Mittel des Er-
werbs oder gar der Bereicherung geduldet werden, denn das heißt
nichts anderes, als Menschen morden. Welche Industrien dies nun
sind, und ob wirklich die Spinnereien dazu gerechnet werden müssen,
oder ob da nicht in anderer Weise geholfen werden kann, das muß
der Specialuntersuchung überlassen bleiben.

Zum Gedeihen der Familie bedarf's einer angemessenen, ge-
sunden Wohnung; ohne diese werden alle anderen Vortheile, die
man dem Arbeiter verschafft, illusorisch. Und so stehen wir denn
in der viel ventilirten Wohnungsfrage. Eine geschlossene Wohnung
für jede Familie ist Bedingung, ein Häuschen mit Garten wün-
schenswerth. Nur im letzteren Falle ist's möglich, den Arbeiter
zum Eigentümer zu machen. Eigentümer eines Häuschens, und
der Fabrikarbeiter ist auf die Stufe des Handwerkers empor-
gehoben. Kann doch dieser im ganzen nur selten — in den Groß-
städten wenigstens gewiß nur selten — das Haus, in dem er
Werkstatt und Laden hält, sein eigen nennen. — Jules Simon
erzählt (a. a. O., S. 327) folgende hübsche Geschichte: „Un riche
fabricant de Roubaix avait un chauffeur habile ouvrier, mais
adonné à l'ivrognerie. Un jour, en sortant du cabaret, l'ivrogne

fait une chute et se casse la jambe. C'était un homme intelligent, quand il avait sa tête à lui. A peine sur son lit de douleur, l'inquiétude de l'avenir des siens le saisit. Son patron le rassura. ‚Je vous ferai soigner à mes frais', lui dit-il, ‚et quant à votre famille, elle touchera tous les jeudis votre semaine, comme si vous étiez au travail. Une fois guéri, vous me rambourserez au moyen d'une retenue sur le prix de vos journées.' La maladie fut longue, et le rambourserment dura un an. Comme le salaire était élevé, la famille put vivre, à force d'économie, avec la part, qui lui restait. Pendant ce temps-là, l'ouvrier s'abstint du cabaret, travailla constamment, vécut en bon père de famille. L'année finie le patron lui proposa de persévérer pendant deux ans encore. ‚Vous épargnerez douze cents francs', lui dit-il; ‚c'est de prix de la maison, que je vous loue; dans deux ans, vous serez chez vous, vous serez un propriétaire.' L'ouvrier consentit: les deux ans passèrent bien vite. A la première paye après la maison soldée, ou voulut donner au chauffeur la totalité de ce qu'il avait gagné dans la semaine. ‚Gardex, gardez', dit-il; ‚dans quinze mois, j'aurai acheté la maison voisine.' Il en a trois aujourd'hui. L'ancien ivrogne se retirera bientôt avec une honnête aisance, presque de la richesse. La propriété a fait ce miracle." — Nun, das Eigentum gewiß nicht ganz allein, aber es ist allerdings wunderbar, welche Wandlungen oft mit den Leuten von dem Augenblicke an vorgehen, wo sie sich ein Häuschen erworben haben, und wenn auch erst ein Drittel vom Werthe ihr wirkliches Eigentum ist. — Von der Mühlhäuser Arbeiterstadt im Elsaß hat jeder gehört, von ihren segensreichen Folgen für das Leben der Arbeiter ebenfalls. „La cité est faite surtout en vue de famille", sagt unser angeführter Gewährsmann. Die Mühlhäuser Fabrikanten verkauften die Häuser zum Selbstkostenpreise auf Rentenzahlung. — Soll der Staat nun allen Fabrikanten befehlen, ein Gleiches zu thun, oder, wenn dies nicht, er selbst? Man will ja jetzt thatsächlich den Staat zum obersten Bauunternehmer machen. Für die Arbeiter, für die Beamten soll er die Häuser bauen! Warum nicht lieber gleich für alle? Also der Staat soll's thun.

[ber wenige Meilen von Mühlhausen entfernt, in Colmar, ver- uchte man das Nämliche und vergeblich! die gebauten Arbeiter- äuser blieben leer. Die Arbeiter zogen es vor, sich in der Stadt hre Wohnungen zu suchen, denn sie waren billiger. So bliebe .lso nichts übrig, als die Miethe für die Häuser noch billiger zu tellen und sie unter dem Selbstkostenpreise zu verkaufen. Zugleich vürden aber damit die Häuser in der Stadt selbst wieder an Werth)erlieren und die Steuerkraft der Besitzer zurückgehen. Man sieht :ben wieder: Eines schickt sich nicht für alle und auch nicht überall. Für die Hauptcentren der Industrie ist gewiß die Mühlhäuser Anlage das Beste; eventuell mag hier der Staat eintreten. Für die kleinen und Mittel-Orte ist's nicht nöthig. Aber wie soll dann für angemessene Wohnungen gesorgt werden? Einfach dadurch, daß dem Arbeiter bei der Tantièmezahlung so viel gewährt wird, daß er eine angemessene Wohnung miethen kann. Hat er nur die Mittel, so wird er es schon thun. —

Ein Krebsschaden muß aber endlich radical beseitigt werden: die Einliegerei, die Schlafstellenmietherei. Mit seiner Beseitigung wird eine Hauptquelle der Unmoralität verstopft. Wie in Mühlhausen müssen Logirhäuser für die Unverheirateten gebaut werden mit strenger Hausordnung, und in den Arbeitscontracten muß die Benutzung dieser Häuser den Unverheirateten zur Bedingung gemacht werden. —

Die ländlichen Lohnarbeiter wurden bis jetzt nicht berücksichtigt. Ihre Lage ist auch minder ungünstig. Zunächst hat jede Familie ihr Häuschen; in unserem Thüringen fast immer gesund, reinlich und freundlich. Ein kleiner Garten oder doch ein Stück Feld, die Krautmaße oder Abfindung, ist vorhanden. Im Winter verkürzt sich Tagesarbeit mit dem Tage, im Sommer dauert sie bei zweistündiger Mittagsruhe von früh 6 bis Abends 6 Uhr. Der Lohn ist jetzt 2 Mark ohne Kost, 1 Mark 40 Pfennige bei voller Tageskost. Die Theilnahme am Reingewinn ergibt sich für den Feldarbeiter bei Naturallöhnung, Zehnten vom Schnitt und Dreizehnten vom Drusch, zum Theil schon von selbst. Im übrigen sind die Einrichtungen des Herrn von Thüngen den Gutsherren zur Nachahmung zu empfehlen, eventuell durch Staatsgesetzgebung zu ge-

bieten. Daß auch für die ländlichen Arbeiter ein Kreisgeschworener da sein muß, der die Arbeitscontracte zu visiren hat, versteht sich von selbst. Die Frauenarbeit findet ihre Beschränkung durch die Jahreszeit. Im Winter ruht die Frau ganz. Wünschenswerth wären für alle Dörfer für die Sommerzeit Kinderbewahranstalten. Nicht bloß Tagelöhnerfrauen, auch Bauersfrauen würden von ihnen Nutzen ziehen. Immer werden die ländlichen Arbeiter voraus haben: Licht, Luft, kräftige Nahrung. Und so anstrengend die Feldarbeit auch ist, sie reibt doch nicht vor der Zeit auf. Tagelöhner, welche die Mitte der 70 überschreiten, sind keine Seltenheit. — Vor allen aber müßte dem Feldarbeiter stets der Sonnabend Nachmittag freigegeben werden, damit er im Stande ist, sein eigen Stück Land oder das erpachtete zu bewirtschaften, ohne den Sonntag zu entheiligen. —

Verbot der *Sonntagsarbeit* ist im Interesse der Familie *unbedingt zu fordern und zwar aller und jeder Sonntagsarbeit*. Sonntagsarbeit ist Lebensverkürzung, wie Dr. med. A. Hägler nachgewiesen hat [1]. Geschäftsleute, Handwerker, Bauern, sie alle sehnen sich wahrhaft nach Sonntagsruhe, aber sie wollen ein *Gesetz*. Es ist das vollkommen begreiflich. Die unbarmherzige Concurrenz zwingt sie mitzumachen. Das Gesetz aber zwingt auch die Hand des Concurrenten zur Ruhe. Der Tag der Geschäftsruhe beschränkt die Familie auf sich selbst und macht es ihren Gliedern möglich, sich näher zu treten. Das Wohlthuende: „alle sind zu Hause“, muß einmal voll und ganz empfunden werden können.

In unserem Handwerkerstande stellt sich unser Familienleben noch ganz intact dar. Hätten wir nun auch keine anderen Gründe (s. S. 478f.), so würden wir schon um dieser Thatsache willen seine Erhaltung auf das entschiedenste wünschen müssen. Was vermag man dazu zu thun? Ich sagte: man muß ihm die Waffe des Capitalismus in die Hand geben, das Capital. Je massenhafter die Production, desto geringer die Herstellungskosten,

---

1) A. Hägler, Der Sonntag vom Standpunkte der Gesundheitspflege und Socialpolitik.



to geringer der Preis, zu dem man liefern kann, und desto
ößer doch wieder der Reinertrag, das ist das Geheimnis der
acht des Großbetriebes. Die Macht des Handwerks liegt bis
zt noch immer in der größeren Solidität der Arbeit. — Es
ndelt sich natürlich nur um die Zweige der Industrie, die ihr
it dem Handwerk gemeinsam sind. Soll sich nun das Handwerk
m Großbetrieb gegenüber halten, so muß man ihm Capital und
ar billiges, recht billiges Capital verschaffen. Und dieses
apital müßte aus Staatscreditcassen bezogen werden können. —
an hat schon lange Rentenbanken für die ländlichen Besitzer ge-
rdert, um sie von der Hypothekenlast zu befreien[1]). Was für
e Grundbesitzer eine Lebensfrage, ist es auch für den Handwerker.
benso wenig wie für den Grundbesitzer die Grundcreditbanken wirk-
ch Hülfe gebracht haben, ebenso wenig die Gewerbebanken dem
Handwerk. Was anfänglich als wirkliche Hülfe erschien, hatte
chließlich nur das Verderben eine Zeit lang hinausgeschoben und um
o rapider dann endlich herbeigeführt. Auch für das Handwerk
müssen von Staatswegen Hülfsbanken errichtet werden, Staats-
creditbanken, oder genau so, wie für die Landwirtschaft, Renten-
banken. Aber woher soll der Staat das Geld nehmen?

Mit einem Schlage könnte er sich Geld in Hülle und Fülle verschaffen und zwar billiges Geld, das er selbst wieder billig abgewähren könnte, wenn er die Anlage heimischen Capitals, wie schon vorgeschlagen worden ist, in ausländischen Papieren verbieten wollte. Als Rechtsverletzung brauchten wir ein solches Vorgehen nicht zu empfinden. Noch vor 100 Jahren bot das Privatrecht eine unübersteigliche Schranke. Auch im gemeinen Nutzen durfte sie nicht durchbrochen werden. Jetzt ist sie durchbrochen. Salus publica suprema lex est. Wir haben Enteignungsgesetze, Ablösungs-, Grenzregulirungs- und Zusammenlegungsgesetze, und wir ertragen selbst die Beschränkungen des Intestaterbrechtes als gutes Recht. So gewiß die Gesellschaft nicht die ursprüngliche Eigentümerin aller Sachgüter ist, also auch der

---

1) Die Landescultur-Rentenbanken, die jetzt eingeführt werden, sind vielleicht die erste Etappe zu diesem Ziele, namentlich seitdem man ihre Hülfe auch einzelnen Besitzern gewähren will.

Staat, die organisirte Gesellschaft nicht, und also radicale Aenderungen in den Besitzverhältissen einzuführen, nicht berechtigt ist, so gewiß darf er um seiner Selbsterhaltung willen das Eigentum seiner Bürger insofern in Anspruch nehmen, daß dessen Anlage ihm selbst wieder zugute kommt. Das unter seinem Rechtsschutz Erworbene und durch diesen Schutz immerfort Gesicherte soll eigentlich nicht ihm zum Nachtheil zur Beförderung ausländischen Geschäftes verwandt werden dürfen, so lange das inländische Geschäft dieser Förderung noch dringend bedarf. Es ist ja bekannt, wie furchtbar schwer es dem Grundbesitzer und dem Handwerker in den letzten Jahren wurde, zu mäßigem Zins überhaupt nur Geld zu erhalten. Eine Verletzung des Rechtsgefühles vermag ich nicht darin zu finden. Auch würde durch ein solches Verbot das Börsenspiel so gut wie ganz lahm gelegt werden, so daß mit ihm zugleich eine Förderung der öffentlichen Moral gegeben sein würde — und dennoch kann man sich nicht verhehlen, daß einem solchen Verbote Forderungen des internationalen Verkehrs, also auch wirtschaftliche Bedenken der schwersten Art entgegenstehen würden. Es bliebe immer ein zweischneidiges Schwert. Woher dann aber das Geld? Es bleibt nichts übrig — nebenbei eine Forderung der Gerechtigkeit —, als das mobile Capital ebenso zu belasten, wie das immobile, daher nicht bloß das Einkommen aus dem mobilen Capital, sondern neben dem Einkommen dies selbst zu besteuern, gerade wie beim Grundbesitz, selbstverständlich und der Natur der Sache entsprechend in geringeren Procentsätzen als beim Grundbesitz [1]). In welcher Form dies zu geschehen hätte, ob als jährliche Abgabe, oder als einmalige (Erbschaftssteuer), mag hier unerörtert bleiben. Auch müßte beim Wechsel der Werthpapiere ebenso wie beim Wechsel des Grundbesitzes eine Abgabe erhoben werden. Würde auch das nicht ausreichen, so müßte der Staat dann wenigstens eine Quote des mobilen Capitals als Einlage in seine Creditcassen fordern.

---

[1]) Man muß meiner Meinung nach das fest in Werthpapieren angelegte Capital nicht mit dem hypothekarisch angelegten, wie es Geffcken (Die Reform der Reichssteuern, S. 42) thut, vergleichen, sondern das mobile Capital überhaupt mit dem immobilen, dem Grundbesitz.

›enn — geschaffen müssen diese Cassen werden, das
eht mir außer Zweifel, und reichlich dotirt müssen sie sein.
us ihnen würden auch bei Nothständen die Unterstützungsgelder
ır die nicht ausreichend gelohnten Arbeiter zu entnehmen sein. —

Freilich gehört zur Erhaltung des Mittelstandes, des Bauern-
nd Handwerkerstandes vor allem die Erleichterung des Local-
erkehrs. Man hat bisher zuviel in's Große, womöglich Inter-
ationale gearbeitet, man muß wieder anfangen, in's Kleine zu
ehen. Die Localmärkte muß man heben und die Nahsendung
arf der Fernsendung in der Tarifirung nicht nachstehen. — Im
anzen glaube ich als Grundsatz aussprechen zu sollen: Die
Unterdrückung des Socialismus müßte ein internatio-
ıales Unternehmen sein, die Lösung der socialen Frage
ıber muß jeder Staat innerhalb seiner nationalen Grenzen
uchen. Alle Internationalität führt dabei vorläufig sicher nicht
zum Ziel. Ich bin mir wohl bewußt, daß ich hiemit einen Grund-
satz aufgestellt habe, dessen Consequenzen sehr weit reichen, aber ich
halte ihn trotzdem aufrecht. Der Staat der Zukunft, wie er mir
vor Augen steht, wird sich losgewunden haben aus der Umarmung
der internationalen Finanzmacht, die sich jetzt als seine Herrin ge-
berdet. Er wird eine kühne und gründliche Reform seines Anleihe-
wesens geschaffen haben, dieser Quelle des Reichtums einzelner auf
Kosten des arbeitenden Volkes. Der Staat hat ja angefangen, sich
seiner sittlichen Aufgabe immer mehr zu erinnern. Die Spiel-
banken sind gefallen, die Lotterien werden hoffentlich bald hinterdrein-
gehen, und es wird ja wol auch die Zeit kommen, wo dem Wucher-
geschäft mit dem Staate, diesem Geschäft, das im Privatverkehr
entehrt, ein Ende gemacht sein wird. Dies höchst Wünschenswerthe
ist jedoch nicht das für den Augenblick Nothwendigste.

Weiter, als ich's gethan, will ich daher den Kreis der Re-
formen nicht ziehen. Es liegt mir eben daran, das für jetzt
Mögliche zu fordern. Gegenwärtig ist der wirtschaftliche Nothstand
allgemein. Handels- und Zollpolitik müssen andere Bahnen ein-
schlagen, unserer leidenden Industrie und Landwirtschaft wieder auf-
zuhelfen, aber wenn dies geschehen, wenn wieder die Leistungs-
fähigkeit vorhanden ist, dann säume man auch nicht, das für den

Arbeiterstand ernstlich zu fordern, was früher unter den günstigen Conjuncturen zu leisten versäumt wurde, die Socialreform in dem engeren Sinne, wie ich sie soeben dargestellt habe. —

XII. Die Familie ist mir Ausgang und Ziel der Socialreform. Aber was man auch zu ihrer materiellen Sicherung thun mag, es wird vergeblich sein, wenn der rechte Geist sie nicht durchwaltet. So wichtig und so unbedingte Pflicht es ist, die socialen Notstände, die aus einer unangemessenen Vertheilung des Nationalwohlstandes hervorgegangen sind, durch eine gerechtere Vertheilung desselben zu heben, und so gewiß dies möglich ist, auch ohne daß wir die Grundprincipien unserer Wirtschafts- und Eigentumsordnung in Frage stellen, so dürfen wir uns doch nicht einbilden, damit ohne weiteres dem socialen Kriege ein Ende gemacht zu haben, denn die *materielle Besserung der wirtschaftlichen Lage ist nicht die Quelle des socialen Friedens*. Diese Quelle ist einzig und allein *die Zufriedenheit*. Und diese Quelle versiegt vollständig unter der Herrschaft des Materialismus, des theoretischen und praktischen. Sie hängen, Herrn Häckel in Jena zum Trotz, auf das engste zusammen. Der praktische Materialismus ist nur die Consequenz des theoretischen, und er kann sich in einem christlichen Volke der starken Gegenwirkung der religiösen Tradition ungeachtet nicht weiterer Kreise bemächtigen, wenn ihm der theoretische nicht die Bahn gemacht hat und ihn dauernd bestärkt. Die Consequenz, die der einzelne Theoretiker nicht zieht, zieht die Geschichte durch die Masse, die weniger fein, aber sicherlich gerader denkt, als jene Herren, deren Vorzug die logische Consequenz gewöhnlich nicht ist. „Das Leben ist der Güter höchstes", und der Gegensatz: „es ist nicht werth, gelebt zu werden", das ist die Weisheit des Tages. Ob das eine oder andere wahr sei, darum streitet man sich, auf beiden Seiten mit hohlem Herzen. Sie haben ja freilich beide recht, denn ob Gut auf Gut sich häufe, Genuß an Genuß sich reihe, *Zufriedenheit* wird auf *dieser* Bahn nicht gefunden. Mit diesem Worte „Zufriedenheit" aber, wie erweitert sich da die sociale Frage! Wie umspannt sie unser ganzes Volk! Wie wird sie zu einer Krankheit, deren Todesfieber in alle Schichten der Gesellschaft, alle Berufskreise eingedrungen ist. — So ver-

ag's denn der Staat allein nicht, die Reform zu vollenden. Eine
ıdere Macht muß sich ihm zur Seite stellen. Er kann die Familie
nstituiren, aber in ihr muß das Geschlecht der Zukunft erzogen
erden. Das vermag er nicht durch sein Gesetz. —

Der genuine Fortschrittsliberalismus weiß Rath. Dieser Libera-
smus, der, „ob das Oberhaupt König, Präsident oder
arlamentsmehrheit (!) heißt, auf die Burg jedes
rivathaushaltes die Fahne der Freiheit aufpflanzt,
ie nimmermehr die rothe Fahne des Socialismus sein
ınn", dieser Liberalismus ruft: „die Schule!" und — natürlich
e nach seinen Grundsätzen organisirte Schule. Von der Existenz
er Kirche weiß er nichts. An Stelle der Erziehung tritt die Auf-
ärung, an Stelle der „übervielen" Religionsstunden ein gründ-
cher Unterricht in der Volkswirtschaft, und was die Volksschule
och nicht zuwege gebracht hat, das soll dann die Fortbildungs-
hule leisten. Unterricht in der Volkswirtschaft in der einclassigen
Dorfschule mit 8 Jahrgängen! Es ist znm Lachen. Ja es wäre
um Lachen, wenn man den volkswirtschaftlichen Unterricht in die
Bürger- und Mittelschulen einführen wollte. Das hieße dem
Socialismus geradezu das Geschlecht der Zukunft überliefern. Zu
iner überzeugungsvollen Einsicht die Unterrichteten zu bringen,
ehlen alle Vorbedingungen. Die Volkswirtschaft wird erst dem
verständlich, der durch das Leben einen weiteren Blick gewonnen
hat. Also könnte es sich nur um eine Mittheilung volkswirt-
schaftlicher Dogmen handeln, und damit hätte man dann die Unter-
richteten gerade soweit gebracht, daß sie jedem socialistischen Agi-
tator glauben würden, der ihnen das Gegentheil des Gelernten be-
wiese. — Aber selbst, wenn man, wie der gemäßigte Liberalismus,
sich von diesen Extravaganzen fern hält und für die Volksschule
weniger die Aufklärung als die Erziehung betont, so dürfte man
sich doch über den Einfluß der Schule einiger Täuschung hingeben.
So lange die Kinder unter den Augen des Lehrers sitzen, sind sie
das, wozu er sie machen will, aber fern von ihm, zu Hause —
wie oft das gerade Gegentheil. Oft genug muß man aus dem
Munde des Lehrers die Klage hören: „Was ich baue, reißen die
Eltern wieder ein." Auf den Geist des Hauses kommt darum

am meisten an, und gerade hier hört der Einfluß der Schule auf. Es gibt auf dem weiten Erdenrunde nur eine Macht, die hier einwirken kann, die Religion, die Kirche.

Gerade indem ich bei Besprechung der Reformen durch Staatsgesetz von der Rücksicht auf die Familie ausgegangen bin, habe ich ein Gebiet gewonnen, das seiner Natur nach gemeinsames Terrain ist, und das nur künstlich und nur aus Unverstand zu einem Streitgebiet gemacht werden konnte. Ueber den „christlichen“ Staat spricht das Neue Testament nicht, aber von der christlichen Familie spricht es sehr bestimmt und wiederholt. Hier zu fordern, hat die Kirche ihr gutes Recht, und der Staat, nach seinem wohlverstandenen Interesse, kann nur gewähren. Thatsächlich wird die Kirche ja auch gerufen, zu helfen, nur freilich muß man dann nicht wieder alles thun, ihr Ansehen und das ihrer Diener zu untergraben. Das aber hat man gethan, wenigstens die tonangebenden Parteien haben es gethan, soviel sie nur vermochten. Alles wurde in der Presse dazu benutzt, die zweifelhaften Resultate materialistischer Naturphilosophie und der gemeine Anekdotenkram. Es ist aus dem Leben gegriffen, wenn ich sage: Heute mache ich einen Hausbesuch und morgen liegt auf dem Tische des Hauses ein Zeitungsblatt, das den geistlichen Stand und sein Wirken mit Hohn überschüttet. — Mag immerhin der blinde Widerstand gegen kirchliche Einflüsse in unseren Tagen vielfach aus der übelberüchtigten Herrschaft der Kirche über den Staat früherer Zeiten oder den klar sich zeigenden Herrschaftsgelüsten moderner Ultramontaner und Hyperconfessioneller zu erklären sein, trotzdem daß dieser Widerstand so blind ist, muß man den Widerstrebenden zum ernsten Vorwurf machen. Die evangelische Kirche strebt nicht nach Herrschaft über den Staat. Nach ihrer Tradition erkennt sie des Staates eigenartiges Leben und seine Rechtsordnung als eine göttliche Ordnung an und nennt den dieser Ordnung geleisteten Dienst einen Gottesdienst. Weil sie also nicht, wie die römische Kirche, Staat und sich als Welt und Reich Gottes unterscheidet, so documentirt sie sich als die rechte Gehülfin des Staates. — Immer noch ist ja der Einfluß der Kirche, den sie auf Haus und Familie übt, groß. Was man auch über schlechten Kirchenbesuch klagen mag, der Bruchtheil derer,

:lche die Predigt noch suchen, ist immer noch ein großer, und
ößer noch die Schaar derer, welche ihre wichtigen Familienereignisse
cht der kirchlichen Segnung entziehen. Aber es muß wieder besser
:rden; der Abfall ist ja auch groß genug. Hätten wir Geist-
hen es doch vielleicht an der Seelsorge fehlen lassen? Der
)lechten Presse zum Trotz müssen wir wieder in die Häuser hinein.
Das Gottesbewußtsein wieder in den Herzen des Volkes lebendig
machen", schrieb vor kurzem ein gemäßigt liberales Blatt,
)as sei jetzt die Hauptaufgabe der Geistlichen." Man kann der-
eichen nicht ohne schmerzliches Lächeln lesen; aber es sei darum,
ist damit doch das Rechte getroffen. Das Leben in Gott ist
:r Weg zur Zufriedenheit, ja diese selbst. —

Nicht bloß um des Einzelnen willen, der der Ruhe bedarf, sondern
or allem um des Familienlebens willen schafft der Staat Sonntags-
uhe, und darum muß es auch sein Interesse sein, daß diese Ruhe zu
iner Sonntagsheiligung werde. Dann erreicht er erst ganz, was er
ıit der Ruhe allein nur halb, vielleicht auch gar nicht erreicht. Und
ennen wir auch die Rechtsehe des Staates ohne religiösen Hintergrund
ıicht Concubinat, wie dies die katholische Kirche thut, so können wir
och auch in ihr nicht das sehen, was das Institut der Ehe nach seiner
ıollen Bedeutung sein soll. So lange nur Ehen geschlossen wurden,
:s geschah unter religiösen Weihungen. Die Rechtsehe ohne religiöse
Weihe ist erst eine Errungenschaft neuester Zeit. Die facultative Civil-
:he für Dissidenten war gewiß seiner Zeit nicht der richtige Ausweg;
ıber nun die obligatorische einzuführen, war auch nicht die nothwendige
Consequenz. Vielmehr hätte der Staat den Geistlichen aller christlichen
Denominationen und ebenso auch dem Rabbiner das Recht geben sollen,
rechtsgültige Ehen zu schließen. Damit wäre der Ehe ihre religiöse
Bedeutung voll erhalten geblieben. Nur die religiöse Gemeinschaft,
welche die monogamische Ehe verwirft, hat der Staat von sich aus-
zuschließen. Vielleicht, daß wir zu diesem allein Normalen doch
wieder kommen. Für die gemischten Ehen hätte das Staatsgesetz
einfach zu bestimmen: „Die Kinder folgen der Religion der Mutter."
Die Mutter lehrt die ersten Gebete und die Mutter ist im Hause,
wenn der Vater außerhalb seinem Beruf und Verdienst nachgeht.
Eine Mischehe würde dann in der religiösen Gemeinschaft ihre

Weihe erhalten, zu welcher die Braut sich bekennt, ja der Staat könnte dies einfach gesetzlich decretiren. Damit wäre allen ärgerlichen Streitigkeiten und den Unverschämtheiten katholischer Geistlicher mit ihren Reversen über die Kindererziehung ein Ziel gesetzt.

Die katholischen „Christlich-socialen Blätter“ sind naiv genug, zu bezweifeln, ob der evangelische Geistliche durch Seelsorge noch irgend etwas zu leisten im Stande sei. Indessen doch begreiflich von solchen, welche eine Thätigkeit auf dem Boden der Freiheit nicht kennen. Zwang und Drohung steht uns freilich nicht zur Seite. Geldmittel haben wir auch nicht, aber die Macht der Wahrheit begleitet uns. Deshalb bedarf es auch nicht der Anlehnung an die katholische Kirche, wie man uns freundlich rät, denn wir beabsichtigen ja auch nicht, eine politische Partei zu bilden und durch sie politische Macht zu erringen. Die katholische Kirche ist uns für alle Zeiten das warnende Beispiel, daß Ueberwindung der Welt durch äußere Herrschaft nur die Verweltlichung der Kirche selber ist. Wir evangelischen Geistlichen ringen nicht nach dem Einfluß der katholischen; thäten wir's, so würden wir unseres Charakters als evangelischer verlustig gehen. — Allen Misdeutungen und etwaigen Angriffen gegenüber bemerke ich noch einmal ausdrücklich: Das Neue Testament tritt nirgends für irgend eine bestimmte Staats- und Wirtschaftsform ein, am wenigsten für eine socialistische. Alle Deutungen der Schriftworte, welche das Gegentheil beweisen sollen, sind Misdeutungen. Will man die apostolischen Worte 1 Kor. 12, 4 von der christlichen Gemeinde auf die Gesellschaft überhaupt übertragen, so sprechen sie zuversichtlich mehr für eine aristokratische Gliederung, als socialistische Nivellirung der Gesellschaft. Nur das Band der Liebe soll alle Glieder umschlingen, und einer soll dem andern mit Ehrerbietung zuvorkommen, weil jeder von Gott seinen bestimmten Platz im Organismus des Ganzen empfangen hat. Und die Aussprüche unseres Herrn und Meisters selbst werden nur gemisbraucht, wenn man mit ihnen socialistische Reformideen zu unterstützen sucht. Das Christentum erkennt immer zunächst das geschichtlich Gegebene, und nachdem nun einmal die so vieltausendjährige Entwicklung der

enschheit eine antisocialistische gewesen ist, hat man eher ein cht, im Namen des Christentums gegen socialistische Bestrebungen protestiren, als sie in seinem Namen zu befördern. Selbst nn man es dahin brächte, an Stelle des atheistisch-socialistischen emeinwesens ein christlich-socialistisches aufzubauen, würden wir sselbe doch bekämpfen müssen, weil es ebenso, wie das atheistisch-cialistische — denn dies liegt in der socialistischen Organisation als cher — der Untergang der persönlichen Freiheit, der Individualität sein würde; ein Ergebnis, wodurch nun auch wieder dem ristlichen Charakter dieses Gemeinwesens arge Schädigung erachsen würde. — Wenigstens die evangelische Kirche muß gegen estrebungen dieser Art, wenn sie sich selbst versteht, ernstlich otestiren. Warum die katholische Kirche, d. h., um mit den Christlich-socialen Blättern" zu reden, „der Jesuitismus" (!), sich mit nem socialistischen Gemeinwesen sympatisch verbunden fühlt, liegt af der Hand. Einmal traditionell durch das Mönchtum und die österlichen Productivgenossenschaften, sodann durch das römisch-tholische Princip. Sucht doch die römisch-katholische Kirche, d. h. er Jesuitismus (um die „Christlich-socialen Blätter" nicht zu verletzen, enn sie identificiren beides), gerade nicht in der Stärkung der Individualität und in der Hebung des Persönlichkeitsgefühls des Einzelnen, sondern in der absolutistischen Seelenleitung ihre Macht. Das égaliser les intelligences des extremen, aber consequenten Socialismus und das sacrificio del' intelletto vor dem Unfehlbaren, d. h. vor dem Jesuitismus, laufen auf eins hinaus. Ein atholisch-socialistisches Staatswesen unter jesuitischer Direction würde uf staatlichem und wirtschaftlichem Gebiete verwirklichen, was auf irchlichem und religiösem seit der Unfehlbarkeitserklärung schon rreicht ist. Glück zu dann der geknebelten Menschheit! —

Das Christentum ist das Heil, die Religion aller Zeiten. Darum steht es ein- für allemal fest, daß es sich mit keiner Staatsform fest verbinden darf. — Aber die Idee des Reiches Gottes? Ist das Reich Gottes nicht auch ein diesseitiges? So machen wir uns wol zu Partisanen modernster Philosophie, die das Wesen des Christentums nur in seiner auf das Jenseits gewandten Richtung zu sehen vermag? Und so wollen wir wol bei unseren Haus-

besuchen über die Misère des Diesseits mit dem Glück des Jenseits trösten, um mit Hohnlachen heimgesandt zu werden? Das wollen wir nicht, wie wir bewiesen haben, wir wollen vielmehr ernstlich die Gesellschaft an ihre Pflicht der Gerechtigkeit mahnen, und wollen durch eingreifende Reformen die diesseitigen Uebel, soweit es in Menschenmacht steht, zu bannen suchen; aber wir wollen auch nicht aufhören, vom Jenseits zu reden, den Glauben an die ewige Heimat und den himmlischen Sinn in den Herzen wieder zu beleben. Das Reich Gottes ist gewiß nicht bloß ein jenseitiges, aber es ist nicht von dieser Welt, es kommt nicht mit äußerlichen Geberden, es schafft nicht eine bestimmte, auch keine socialistische Weltform. In diesem hochidealen, überweltlichen Wesen des Christentums liegt seine Kraft, seine ewige Kraft, und diese Kraft gibt ihm seinen dauernden Einfluß auf die Welt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetisch-kritische Bemerkungen zu einigen Stellen aus Hosea.

Von

Th. Hermann,
Repetent in Tübingen.

3, 1. אֲהֻבַת רֵעַ — Die Schwierigkeiten dieses Ausdrucks ind bekannt: „Geliebt zu werden“ schließt doch für das Weib eine Schuld ein. Man hat daher schon vorgeschlagen אֹהֶבֶת רֵעַ u punktiren, in theilweisem Anschluß an LXX: ἀγαπῶσαν πο-ηρά; aber warum nicht lieber ganz die dieser Uebersetzung zu Grunde liegende Lesart acceptiren: אֹהֶבֶת רַע, da auch der Ausdruck רֵ an sich keineswegs ein verfängliches Verhältnis bezeichnet? Die cheinbare Allgemeinheit von רֵעַ wird ja sofort näher erläutert durch וּמְנָאָפֶת; und beide Ausdrücke haben in der zweiten, erklärenden Hälfte des Verses ihre genauen, nur chiastisch gestellten Parallelen: nachdem nämlich mit כְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל das אֱהַב־אִשָּׁה er-äutert ist, erhält zunächst das zweite Attribut מְנָאָפֶת seine Er-klärung in וְהֵם פֹּנִים אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים; sodann das erste אֹהֶבֶת רַע in וְאֹהֲבֵי אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים.

4, 4. וְעַמְּךָ כִּמְרִיבֵי כֹהֵן — Dieses Satzglied ist in doppelter Hinsicht bedenklich: 1) Trotz Deuter. 17, 12 bleibt es auffallend, daß „mit dem Priester rechten“ Correlat für einen Zustand höchster Verkommenheit sein soll. 2) Völlig dunkel ist der Zusammenhang

1.

Exegetisch-kritische Bemerkungen zu einigen Stellen aus Hosea.

Von

Th. Hermann,
Repetent in Tübingen.

3, 1. אֲהֻבַת רֵעַ — Die Schwierigkeiten dieses Ausdrucks sind bekannt: „Geliebt zu werden“ schließt doch für das Weib keine Schuld ein. Man hat daher schon vorgeschlagen אֹהֶבֶת רֵעַ zu punktiren, in theilweisem Anschluß an LXX: *ἀγαπῶσαν πονηρά*; aber warum nicht lieber ganz die dieser Uebersetzung zu Grunde liegende Lesart acceptiren: אֹהֶבֶת רַע, da auch der Ausdruck רֵעַ an sich keineswegs ein verfängliches Verhältnis bezeichnet? Die scheinbare Allgemeinheit von רַע wird ja sofort näher erläutert durch וּמְנָאָפֶת; und beide Ausdrücke haben in der zweiten, erklärenden Hälfte des Verses ihre genauen, nur chiastisch gestellten Parallelen: nachdem nämlich mit כְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל das אֱהַב־אִשָּׁה erläutert ist, erhält zunächst das zweite Attribut מְנָאָפֶת seine Erklärung in וְהֵם פֹּנִים אֶל־ אֱלֹהִים אֲחֵרִים; sodann das erste אֹהֶבֶת רַע in וְאֹהֲבֵי אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים.

4, 4. וְעַמְּךָ כִּמְרִיבֵי כֹהֵן — Dieses Satzglied ist in doppelter Hinsicht bedenklich: 1) Trotz Deuter. 17, 12 bleibt es auffallend, daß „mit dem Priester rechten“ Correlat für einen Zustand höchster Verkommenheit sein soll. 2) Völlig dunkel ist der Zusammenhang

mit dem Folgenden: das Suffix in עִמְּךָ V. 4 kann ungezwungen nur entweder auf Hosea, oder auf Gott bezogen werden; in וְכָשַׁלְתָּ V. 5 dagegen sind diese beiden Beziehungen ausgeschlossen. Nun sollte nicht bestritten werden, daß in V. 6 der Priesterstand angeredet ist (denn die Beziehung des מִכַּהֵן לִי auf das Volk Israel mit Berufung auf Exod. 19, 6 ist doch zu prekär). Geht man von da aus rückwärts, so ist man darauf hingewiesen, schon in V. 5 eine Anrede an den Priesterstand zu finden. Nur muß man auch einen deutlich markirten Anfang derselben erwarten. Sollte er nicht in den bedenklichen Worten V. 4 enthalten sein? Ich glaube, wir können ihn darin finden, wenn wir uns zu einer geringen Aenderung verstehen: wir streichen das כ vor כמריבי (es erklärt sich leicht als Dittographie aus dem vorhergehenden ך in עמך) und punktiren nun die Worte וְעִמְּךָ מְרִיבִי כֹּהֵן; dies übersetzen wir: „und mit dir ist mein Streit, o Priester!“ Der Satz steht ja ganz in Parallele mit רִיב לַיהוָה עִם־יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ V. 1; מְרִיב als Substantivbildung statt רִיב läßt sich zwar sonst appellativ nicht nachweisen, ist aber an sich zweifellos möglich. Der collective Gebrauch von כֹּהֵן ist durch das sogleich folgende נָבִיא V. 5 gesichert. Und überblicken wir nun den Zusammenhang, wie er durch die vorgeschlagene Aenderung nach vor- und rückwärts hergestellt wird, so dürfte er dieselbe bestmöglich rechtfertigen. Kap. 4 beginnt mit der Ankündigung, daß Jahve mit den Einwohnern des Landes zu rechten habe; ihre Sünden werden aufgezählt, und ein Strafgericht dafür in Aussicht gestellt (V. 1—3). Aber der Prophet darf solche Straf- und Drohworte nicht ungehindert aussprechen; er muß hören, wie man sich beklagt: „es soll nur niemand rechten und niemand strafen“ (vgl. Mich. 2, 6). Diese Worte werden V. 4a mit dramatischer Lebendigkeit eingeführt, ohne daß gesagt wäre, von wem sie kommen; und wir könnten es nicht mit Bestimmtheit sagen, wenn nicht das Folgende deutlich genug darauf hinwiese: sie kommen von Priestern und [falschen] Propheten. Denn gegen sie, hauptsächlich gegen die Priester wendet sich nun V. 4b ff. die Strafrede Jahve's: „Mit dir habe ich zu rechten, Priester! Du sollst stürzen am Tage, und stürzen soll auch der Prophet neben dir bei Nacht!“ Denn, führt V. 6 ff. aus, die

Priester gerade tragen die Schuld an dem Verderben des Volkes. Darum werden sie ihres Amtes unwürdig erklärt und verworfen. Bemerkenswerth ist dabei, daß Hosea ein an sich legitimes Priesterthum im Reich Israel voraussetzt.

4, 18. אָהֲבוּ הֵבוּ קָלוֹן מָגִנֶּיהָ — Daß die Uebersetzung der LXX ἠγάπησαν ἀτιμίαν ἐκ φρυάγματος αὐτῆς auf die Lesart מִגְּאוֹנָהּ führt, ist längst bemerkt worden, man hat dieselbe aber wenig beachtet, da sie in der Auffassung der LXX allerdings keinen annehmbaren Sinn bietet. Aber sie läßt sich ja auch übersetzen: „sie lieben Schande mehr als ihre Ehre“ (גָּאוֹן im Plural auch Ez. 16, 56); in diesem Sinn dürfte sich die Lesart der LXX immerhin mehr empfehlen als die Erklärung der masorethischen: „ihre Schilde“ = ihre Fürsten.

2.

Zur Frage nach der ursprünglichen Einheit der Bücher Chronik, Esra, Nehemia.

Von

Dr. Nestle,
Repetent in Tübingen.

Bekanntlich handelt es sich bei der bezeichneten Frage um ein Doppeltes: 1) Bilden die Bücher Esra und Nehemia ein Werk? 2) Gehörte zu diesem Werke ursprünglich auch die Chronik? Zur Besprechung, welche diese zwei Fragen unlängst durch Nägelsbach in der neuen Auflage von Herzogs Realencyklopädie (Artikel „Esra und Nehemia“ 4, 332 ff.) gefunden, habe ich zwei Bemerkungen zu machen.

Einmal, für die Einheit der Bücher Esra und Nehemia, sagt Nägelsbach, berufe man sich gemeinhin auf das Zeugnis des

Talmud, der Masora, der ältesten Verzeichnisse der alttestamentlichen Bücher in der christlichen Kirche, des Cod. Alexandr. und Cod. Frederico-August. der LXX, welche alle nur ein Buch Esra (d. i. Esra und Nehemia) kennen. Aber diese Ausdrucksweise rühre ja nur von ihrer Art, 22 resp. 24 Bücher im Alten Testamente zu zählen, und auch die Autorität jener beiden LXX-Handschriften werde dadurch entkräftet, daß der Einfluß jener Zählungsweise auf sie mit Grund (?) vermuthet werden könne, wie er auch auf die ältesten gedruckten Ausgaben des hebräischen Textes, die Soncinische, die Gersom'sche, die Stephan'sche u. a. stattgefunden habe. „Dagegen trennt", heißt es a. a. O., S. 334 wörtlich, „der Hauptcodex der LXX, der vaticanische, sowie der masorethische Text die beiden Bücher." Das ist für den Vaticanus so wenig richtig, daß derselbe vielmehr ohne alle Trennung auf einer und derselben Linie von unserem Esra auf unsern Nehemia übergeht (S. 607, Sp. 1, L. 17 der Handschrift — *των υιουσ λογοι νε* —) und in den Seitenüberschriften, wie am Schlusse unseres Nehemia, — wie A und S — überall nur *εσδρας β* kennt; *εσδρας α* ist ihm der apokryphische Esra. In der Hauptsache hätte dies Nägelsbach schon aus Tischendorfs LXX-Ausgabe ersehen können, wo es p. XCIV der Prolegomena und zwar schon in der editio quarta 1869, wie in der quinta 1875, vom Vaticanus ausdrücklich heißt: *εσδρας β'* eadem est subscriptio ad finem libri Nehemiae posita. Consentit igitur hac in re Vaticanus codex cum Alex. et Frid. Aug., omnes enim tres Nehemiae librum cum Esdra II conjunctum habent. Aliter Romana editio, quamquam nec ad Esdram II, nec ad Nehemiam subscriptionem addit: ich füge noch hinzu, was bis jetzt nicht beachtet worden zu sein scheint, daß die Sixtina die Zusammengehörigkeit beider Bücher noch dadurch andeutet, daß sie auch über das Buch Nehemia, wenigstens auf den Kehrseiten der Blätter, stets die Ueberschrift *εσδρας* oder *εσδρας β* anbringt; *εσδρας πρωτον* ist auch ihr der apokryphische. Was weiter noch den hebräischen Text, allerdings nicht speciell den masorethischen anlangt, so ist es dem ersten Satze Nägelsbachs gegenüber, der nur von den gedruckten Ausgaben des hebräischen Textes redet, viel-

leicht nicht unnütz an die Bemerkung zu erinnern, die De Rossi (Variae Lectiones IV, 157), zu Nehemia 1, 1 macht: „In multis mss. editisque codicibus incipit tamquam pars libri praecedentis, et in nonnullis etiam hispanicis, et Neapol. Agiographis in continuatione lineae nullo prorsus interjecto spatio.“ Auch die treffliche, durch das Chronik-Targum bekannte hebräische Hagiographen-Handschrift der Universitätsbibliothek in Cambridge (vom Jahre 1347), von welcher die vorjährige Lieferung der Facsimiles of Ancient Manuscripts. Oriental Series. (III) Plate XLI eine Probe gibt, behandelt Esra und Nehemia als ein Buch. „The several books“, sagt die Beschreibung dieser Handschrift, „(Nehemia and 2nd Chronicles of course excepted) begin with large initial words“, vgl. dazu Dr. Schiller-Szinessy's Catalogue of the Hebrew MSS. preserved in the University Library, Cambridge I, p. 35, n. 25.

Damit fällt einer der wesentlichsten Gründe, welche Nägelsbach gegen die ursprüngliche Einheit der Bücher Esra und Nehemia geltend gemacht hat; wir betrachten sie mit der Mehrzahl der Ausleger als ein Werk.

Was sodann die zweite Frage betrifft, ob zu diesem Esra und Nehemia umfassenden Werk ursprünglich noch die Chronik gehört habe, so ist für deren Entscheidung die bekannte Thatsache von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß die Eingangsverse des Buches Esra (1—3) mit geringen Abweichungen den Schluß der Chronik bilden (II. 36, 22. 23); bis auf die neueste Zeit ist das in sehr verschiedener, geradezu entgegengesetzter Weise gedeutet und verwerthet worden, zuletzt von Nägelsbach a. a. O. und Dilmann, am selben Ort (Artikel „Chronik“ III, 220). Von der gewiß richtigen Voraussetzung ausgehend, daß die an beiden Stellen sich findenden Worte ursprünglich dem Buch Esra angehören, und von der weiteren, sicherlich ebenso unrichtigen, daß die Anfügung an die Chronik vom ursprünglichen Verfasser herrühre, sagt Nägelsbach, dieser Schluß sei nur dann begreiflich und natürlich, wenn das Buch Esra schon existirte; denn jenes abgebrochene Stück habe den Sinn, daß der Verfasser der Chronik sein Werk bis zu Esra 1 hinführen, letztere (schon früher vorhandene) Schrift als die Fortsetzung und Ergän-

zung der seinigen betrachtet wissen wollte. Dem gegenüber hat gewiß Dillmann Recht, wenn er a. a. O. sagt, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Chronik und Esra (samt Nehemia) erweise sich schon allein aus einer richtigen Analyse des Verhältnisses von 2 Chr. 36, 22 f, „wo die Chronik mitten in einem Satze abbricht" zu Esra 1, 1—4, „wo jener in der Chronik abgebrochene Satz wiederholt und richtig zu Ende geführt ist": nur hätte ich eine etwas andere Formulirung dieser Sätze gewünscht, damit nicht jemand Dillmanns Ansicht so misverstehen könnte, als hätte schon der Chronist, der erste Verfasser des Werks, mitten in einem Satze abgebrochen und denselben zu Anfang des Esra wiederholt und richtig zu Ende geführt, und weiter hätte ich gern zu dieser auf dem Gebiet des hebräischen Schrifttums allerdings singulären Erscheinung einige Parallelen beigebracht gesehen. Es liegen solche nämlich gar nicht ferne: die alexandrinische Uebersetzung des Alten Testamentes bietet uns welche, die zeigen, daß es eine ziemlich verbreitete Schreibergewohnheit gewesen sein muß, an den Schluß eines Stückes die Anfangsworte des nächsten, gleichsam als Custoden zu setzen, wie's unsere alten Drucker bei jeder Seite gemacht haben. Im Codex Vaticanus z. B. folgt auf I Regn. 31, 13 — *επτα ημερας* ohne irgend welche Unterbrechung II Regn. 1, 1 *και εγενετο* bis *ημερας δυο*, dann erst die Unterschrift *βασιλειων ᾱ*, und nun wird auf einer neuen Seite, nach der Ueberschrift *βασιλειων β̄* wiederum mit 1, 1 *και εγενετο* angefangen; nach Holmes-Parsons thun dies an dieser Stelle noch 12 andere Handschriften. Ebenso schließt sich im Vatican. an III Regn. 22, 54 — *εμπροσθεν αυτου* in derselben Linie IV Regn. 1, 1 *και ηθετησεν αχααβ*, folgt die Unterschrift *βασιλειων γ̄* und das vierte Buch beginnt nun wiederum mit neuer Columne, nach der Ueberschrift *βασιλειων δ̄* mit den Anfangsworten *και ηθετησεν*. Ganz ebenso ist es am Schlusse des ersten Buches der Chronik, und letzteres Beispiel ist aus einem besonderen Grunde doppelt instructiv. Es finden sich nämlich hier in dem zweimal geschriebenen Verse Paral. 1, 1 nicht weniger als drei Varianten [1]); das erste

1) Viel bedeutendere als die zwei zwischen 2 Chron. 36, 22 f. und Esra 1, 1—3, aus deren Charakter Nägelsbach a. a. O. viel zu viel schließen will.

Mal heißt es nämlich κατενισχυσεν statt και ενισχυσεν, επι της βασιλειας statt επι την βασιλειαν und ηυξησεν statt εμεγαλυνεν, zum deutlichen Beweis, daß nicht erst der Schreiber von B es so gehalten, sondern schon in seiner Vorlage es so vorgefunden hat.

So wenig nun als diese Anfügungen von den ursprünglichen Verfassern jener Geschichtswerke herrühren, so wenig wird die Anfügung von Esra 1, 1—3 an den Schluß der Chronik von dem ursprünglichen Verfasser stammen, sie stammt vielmehr von demjenigen, der aus Gründen die mit der Geschichte des Kanons zusammenhängen werden, die sich aber im einzelnen nicht mehr mit voller Sicherheit nachweisen lassen, das ursprüngliche große von 1 Chron. 1 bis Neh. 13 reichende Geschichtswerk in mehrere Theile zerlegt hat. Genauer hierauf einzugehen liegt außer meiner Absicht; der Zweck dieser Zeilen ist, an zwei greifbaren Beispielen zu zeigen, welcher Werth unter Umständen der echten, alten alexandrinischen Bibelübersetzung und ihrer besten Handschrift, der vaticanischen, zukommt.

3.

Ueber „Lukas und Josephus“.

Von

F. F. Nösgen,
Pfarrer in Klein-Furra.

Gewisse Berührungen zwischen den zeitgeschichtlichen Angaben und namentlich der Sprache des dritten Evangelisten und des jüdischen Historikers des ersten christlichen Jahrhunderts sind schon

vor mehr denn einem Jahrhundert beobachtet worden [1]). Erst der Theologie des jetzt ablaufenden Jahrzehntes war es indes vorbehalten, aus jenen zweifellosen Berührungen ein Abhängigkeitsverhältnis herauszufinden und zwar den Zeugen Jesu Christi dem eklektischen Schüler der Pharisäer die Schleppe nachtragen zu lassen. Da sich Exegeten von dem Ansehen, wie Holtzmann und Keim, wiederholt für diese Behauptung erhoben haben und dieselbe manigfachen Anklang gefunden hat, so kann dieselbe nicht durch die Gegenausführungen Schürers als abgethan angesehen werden. Die Kritik wie die Exegese der Lukasschriften kann nicht vollzogen werden, ohne daß über die Abhängigkeit des Lukas von Josephus eine Entscheidung eingetreten ist. Diese soll in diesen Bemerkungen versucht werden.

Die Annahme einer Benutzung des Josephus durch den Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte ist in einem sehr verschiedenen Umfange gemacht und aufrecht erhalten worden. Nach den einen (so zuletzt Keim, Aus dem Urchristentum, 1878, S. 1—27) soll sich eine Benutzung nur bei den chronologischen und zeitgeschichtlichen Daten, nach den anderen noch deutlicher bei einzelnen ganzen Zeichnungen und Schilderungen (so Krenkel, Holtzmann, Hausrath, Wittichen) oder sogar bei vielen einzelnen Terminis und Begriffen (so namentlich Holtzmann, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1877, S. 535 ff.) nachweisen lassen. In jedem Falle aber hat diese Vermuthung von vorn herein eine zwiefache Unwahrscheinlichkeit wider sich. Der Verfasser der wenigen Blätter, welche die Lukasschriften ausmachen, soll die fast fünfzigfach stärkeren Bücher des Josephus über die jüdischen Altertümer, den jüdischen Krieg und auch wider Apion (so wenigstens nach Holtzmann) nicht nur durchblättert, sondern behufs Benutzung und Copirung ganz gelegentlicher Darstellungen des Josephus bei seiner Bearbeitung durchsucht haben! Das soll er gethan haben, während alles, was er aus jenem jüdischen Historiker zusammenlesen konnte,

---

[1]) Io. Bapt. Ottii Spicilegium sui excerpta ex Fl. Josepho ad N. T. illustrationem cura Havercamp, Leyden 1751. Io. Tob. Krebs, Observationes in N. T. ex Fl. Josepho, Leipzig 1756.

ihn für den ausgesprochenen Zweck seiner Schriften, seinen Leser in der christlichen Lehre zu befestigen (Ev. 1, 4), nichts zu nützen vermochte, und seine Schrift nach Streichung aller josephinischen Bestandtheile nach Form und Inhalt noch die gleiche Beweiskraft behielte, wie mit diesen. Mühe und Frucht stehen da doch in keinem Verhältnis. Um gelegentliche Berührungen gedächtnismäßiger Reminiscenzen, wie sie eine frühere, vielleicht flüchtige Lectüre hinterläßt und herbeiführt, soll es sich nämlich zwischen dem 3. Evangelisten und Josephus dabei auch nach dem neuesten Rückzug von der früher vorgeschobeneren Position (vgl. Keim a. a. O., S. 4) auf die chronologischen und geschichtlichen Daten nicht handeln, sondern um eine Benutzung, wie sie ein feinerer, christlicher Historiker von einem geradezu unentbehrlichen Schriftsteller (Keim), dem wichtigsten Artikel des damaligen Büchermarktes für ihn (Holtzmann), machen mußte. Dennoch aber soll der Evangelist nicht nur die allergröbsten Versehen begangen haben (vgl. Schürer in Hilgenfelds Zeitschr. 1876, S. 577), sondern auch bei geschichtlich hervorragenden Partien wie über das auch von Josephus berichtete Ende Herodes', Agrippa's I. (Apg. 12, 20. Jüd. Kr. 3, 55 ff.) und die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius (Suet. 25. Diod. 60, 6) selbständige Nachrichten liefern (so Keim a. a. O., S. 3—14). Genauestes Studium des Josephus und ungenaues Lesen, Besitz von anderen Nachrichten und Herrühren der mit Josephus unvereinbarsten Annahmen aus falscher Auffassung des letzteren, sollen sich in diesem literarischen Verhältnis zusammenfinden. Es ist in solchem Falle sicherlich die Vermuthung nicht nur verzeihlich, sondern auf's beste begründet, daß jenes: stat pro ratione voluntas hier zutreffe; doch soll hier bis auf's einzelne zugesehen werden, ob das Irrationale hier rational gemacht werden kann.

Der Evangelist — denn durch den Gang meiner Studien bin ich darauf hingewiesen mich zunächst an das 3. Evangelium zu halten — mußte doch Josephus auf's genaueste studirt haben, wenn er 8, 42 die Form *ἀπέθνησκε* im Sinne von „er war im Begriff zu sterben", welches sich Josephus Arch. 5, 1, 1 findet, 21, 26 *ἀποψύχειν*, welches Arch. 19, 1, 15 freilich dazu nur von einer Folge körperlicher Verwundung und nicht geistiger Eindrücke

wie im Evangelium gebraucht ist, 22, 31 ἐξαιτεῖν, welches Arch. 5, 5, 9 zu lesen, aus Josephus entlehnt hätte, oder wenn er, weil Josephus einmal den Festus Arch. 20, 8, 11 ὁ ἔπαρχος nennt, die Procuratur Palästina Apg. 23, 35 u. 25, mit dem sonstigen Namen einer ganzen Provinz ἐπαρχία belehnen soll. Denn eine derartige Benutzung eines Schriftstellers ist doch nur bei einer so genauen Kenntnis des Josephus möglich, wie sie fast nur mit Hülfe von Scholienwerken und Concordanzen oder nur für den erreichbar ist, welcher einen Autor zu seiner Lieblingslectüre erwählt hat. Aber der Nachweis für derartige sprachliche Entlehnungen ist nicht beigebracht und auch nicht beizubringen. Zwischen dem Sprachschatze des Josephus und des 3. Evangelisten können und müssen vielfache Berührungen vorkommen, weil beide Schriftsteller ein und derselben Periode angehören und beide in der Lage sind ihnen aus hebräischen Quellen zugeflossene Berichte unter Anlehnung an die LXX und griechische Nationalschriftsteller in deren Sprache wiederzugeben. Gerade bei dieser gleichen Lage beider Schriftsteller ist es aber grundverkehrt, sobald sich zu der ähnlichen Verwendung von Phrasen seitens beider Autoren ebenso nüancirte Parallelen auch noch in anderen Schriftstellern finden, jene als Beweis eines speciellen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen beiden anzusehen [1]. Eine solche auf den parallelen Gebrauch gewisser Worte und Wortformen begründete Schlußfolgerung ist in Bezug auf den 3. Evangelisten um so weniger berechtigt, als der letztere nachweislich eine große Zahl von Wörtern allein mit den griechischen Klassikern gemeinsam hat (vgl. Stud. u. Krit. 1877, S. 473), also als selbständiger Kenner der griechischen Literatur erscheint, Josephus aber nach seinem eigenen Geständnis (vgl. ctr. Ap. I, 1, 9 χρησάμενός τισι πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς) bei der Abfassung seiner eigenen Bücher sprachkundiger Mitarbeiter sich bediente, so

[1] Ein wahres Curiosum ist Holtzmanns Annahme: darum, weil Josephus, Jüd. Kr. 7, 6, 3 die Raute (πήγανον) ihrer auffälligen Größe in gewissen Gegenden halber erwähnt, sei deren Aufführung unter anderen Gewächsen in dem Ausspruche Jesu 11, 42 aus der Lectüre jener Stelle geflossen.

daß er durch Vermittlung dieser auch sprachliche Specialitäten aus denselben Quellen, wie der 3. Evangelist, sich aneignen konnte. Es kommt dazu, daß die zahlreichen sprachlichen Berührungen innerhalb der Apostelgeschichte fast in keinem Falle auch nur scheinbar einem sachlich gleichen oder analogen Zusammenhange angehören. Wer wäre wol überhaupt der Behauptung geneigt: die als *ἀποκατάστασία* Arch. 11, 3, 8. bezeichnete Wiederherstellung Jerusalems durch Cyrus und Darius (Arch. 11, 4, 6) sei die Grundlage der *χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧς ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν* Apg. 3, 21 (Holtzmann a. a. O., S. 547), oder das in der Apostelgeschichte dreimal (11, 4; 18, 26; 28, 23) im Sinne von narrare vorkommende, ebenso Diod. 12, 18. Athen. 7, S. 278 u. a. sich findende *ἐκτιθέναι* sei ein Anschluß an Josephus, der es nur einmal Arch. 1, 12, 2 so gebraucht? —

Ebenso wenig wie die sprachlichen Berührungen werden die angeblich aus Josephus stammenden Specialkenntnisse des 3. Evangelisten eine Abhängigkeit desselben von jenem erweisen. Denn welchem unbefangenen Forscher wird es auch nur möglich und wahrscheinlich vorkommen, daß die mehrfache, immer nur gelegentliche Erwähnung des Grabes Davids bei Josephus dem 3. Evangelisten Anlaß zu dem Argument *καὶ τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐστιν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης* Apg. 2, 29 in der Pfingstrede Petri, oder daß der von Josephus erwähnte Erlaß des Kaisers Claudius, welcher anführt, daß die in Alexandrien wohnhaften Juden vulgo *Ἀλεξανδρεῖς* genannt werden (Arch. 19, 5, 2), die Quelle der Aufführung der Alexandriner als Inhaber einer besonderen Schule Apg. 6, 9 für den Verfasser der Apostelgeschichte geworden sei? Wie viel näher liegt es im letzten Falle, in jenem öffentlichen Document nur einen neuen Beweis für die genaue Sachkenntnis des Evangelisten auch in Betreff solcher Einzelheiten zu finden? — Oder, wer kann annehmen, daß die Arch. 12, 6 vorkommende, auch den LXX nicht fremde Bezeichnung *ἡμέρα τῶν σαββάτων* die wiederholte Anwendung derselben (Ev. 4, 16. Apg. 13, 24; 16, 13) veranlaßt habe, oder daß die Angabe des Josephus über die Entfernung des von ihm *Ἀμμαοῦς* genannten Ortes (Jüd. Kr. 7, 6, 6) die

Quelle der gleichen Angabe Ev. 24, 13 wäre, als hätte sich das nicht von jedem palästinensischen Christen erfahren lassen? — Doch nicht genug mit solchen gezwungenen Herleitungen, es werden auch solche uns als Thatsache geboten, welche dem Sachverhalt geradezu widersprechen. So soll der Evangelist mit dem Hause, in welchem er die Jünger nach der Himmelfahrt dauernd weilen läßt (24, 35 vgl. Apg. 2, 46, dem *οἶκος, οὗ ἦσαν καθήμενοι* Apg. 2, 2, dem *ὑπερῷον, οὗ ἦσαν καταμένοντες* Apg. 1, 13) kein anderes Gebäude als den Tempel selbst gemeint haben (Holtzmann a. a. O., S. 543), weil Josephus Arch. 8, 3, 2; Jüd. Kr. 5, 5, 5 von einem *ὑπερῷον μέρος* und *ὑπερῷος οἶκος* als dem oberen Theile des salomonischen Tempels und zugleich vom *οἶκος*, mit welchem der Tempelplatz umgeben war, redet, einmal auch Arch. 7, 14, 10 die Zusammenstellung *θεμελίων καὶ οἴκων καὶ ὑπερῴων* bietet. Nur schade, daß Josephus an den beiden ersten Stellen ausdrücklich angibt: *τὸ δὲ ὑπεροῷν μέρος τούτους μὲν οὐκετ᾽ εἶχε τοὺς οἴκους* und *ὁ γὰρ ὑπερῷον οὐκ ἦν περιῳκοδομημένος*. Demgemäß ist auch an der dritten Stelle bei der Angabe über das, was der Aufriß des salomonischen Tempels erkennen ließ, vollständig klar, daß an eine Identificirung des *ὑπερῷον* und der *οἶκοι* nicht zu denken. Dies mußte auch dem angeblichen Compilator der Apostelgeschichte wie jedem Leser klar werden, welcher die Ausdrücke nicht nur in Concordanzen, sondern in dem Texte des Josephus selber las und dessen Schriften genau studirte, um nach solchen über alttestamentliche Verhältnisse handelnden Stellen sich selbst ein Bild von den jüdischen Dingen zu entwerfen und aus ihnen die Farben für die von ihm zu entwerfenden Bilder zu mischen. Zum anderen beweist aber zunächst jener Wechsel zwischen *οἶκος* und *ὑπερῷον* in der Apostelgeschichte, daß bei dem als Versammlungsort der ersten Jünger angegebenen *οἶκος* nicht an das Tempelgebäude als Geburtsstätte der messianischen Gemeinde gedacht werden darf. Sodann aber lehrt Apg. 20, 8, an welcher Stelle ebenfalls, ohne daß zuvor eines Hauses gedacht ist, die Worte *ἐν τῷ ὑπερῴῳ, οὗ ἦμεν συνηγμένοι* gelesen werden, daß *τὸ ὑπερῷον* nicht das Obergemach des salomonischen Tempels in der Sprache des 3. Evangelisten bezeichnet, sondern der Artikel vor

ὑπερῷον durch den das gemeinte Oberzimmer von anderen unterscheidenden Relativsatz bedingt wird. Weil Apg. 9, 37 an kein zuvor erwähntes Oberzimmer des Hauses der Talitha gedacht wird, tritt der Artikel vor *ὑπερῷον* erst V. 39 ein, wo des als Fundort der Leiche der Talitha bereits V. 37 genannten Oberzimmers noch einmal gedacht wird; darum kann der V. 37 vor *ὑπερῷον* fehlende Artikel nicht beweisen, daß das artikulirte *ὑπερῷον* nur das *ὑπερῷον* des Tempels bezeichnen und als Versammlungsort der Jünger hinstellen soll. Es kommt endlich die Bemerkung Apg. 2, 46 hinzu: *καθ' ἡμέραν τε προςκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ* neben dem *κλῶντες τὲ κατ' οἶκον ἄρτον*, um zu beweisen, daß der tägliche Aufenthalt im Tempel nicht von einem fabelhaften Bleiben im Tempel bei Tag und Nacht gedeutet werden darf, also auch den ersten Jüngern für ihr Zusammensein ein anderer Aufenthalt zuzuweisen ist als das Tempelhaus.

In ähnlicher Weise soll die Angabe in der Anklage des Rhetors Tertullus wider den Paulus vor Felix, daß die Juden großen Frieden in ihrem Lande erlangt (Apg. 24, 3), lediglich ein Wiederhall der Schilderung des Felix Arch. 20, 8, 5. 6 sein (Holtzmann) und sogar der ganze Verkehr des Paulus mit Felix nur nach der von Josephus gegebenen Schilderung des Felix gezeichnet sein, so daß sogar die Predigt des Apostels aus der Bemerkung des Josephus beim Mord des Hohenpriesters Jonathan: *βαρὺ γὰρ τοῖς ἀδικεῖν ἐθελοῦσι τὸ συνεχῶς νωθετοῦν* (Arch. 20, 8, 5) herausgesponnen wäre (so Keim a. a. O., S. 23). Man lese nur das nackte Urtheil über die Zeit des Felix bei Josephus Arch. 20, 8, 5: *τὰ δὲ κατὰ τὴν Ἰουδαίαν πράγματα πρὸς τὸ χεῖρον ἀεὶ τὴν ἐπίδοσιν ἐλάμβανε* und damit übereinstimmend Jüd. Kr. 2, 13, 3 die ausdrückliche Angabe: *καθαρθείσης δὲ τῆς χώρας ἕτερον εἶδος λῃστῶν ἐν Ἱεροσολήμοις ὑπερόετο οἱ καλοίμενοι σικάριοι μεθ' ἡμέραν καὶ ἐν μέσῃ τῇ πόλει φονεούντες ἀνθρώπους* (vgl. auch Arch. 20, 8, 6), und man wird es nimmer für wahrscheinlich halten, daß ein Schriftsteller, der Josephus benutzt hat, daraus die Vorstellung sich gebildet: Felix habe die Ruhe im Lande hergestellt. — Es bedarf nun aber dessen gar nicht, aus Josephus

mühsam die Andeutungen zu sammeln, aus welchen die Milde des Felix von dem Verfasser der Apostelgeschichte erschlossen sein soll, aus denen sich in Wirklichkeit nur ergibt, daß Felix nicht ohne Aufhören hinrichten und morden ließ. Arch. 20, 8, 7, — um des Tertullus Worte vor Felix zu rechtfertigen. Selbst nämlich, falls die Schönfärberei jener Worte nur eine freie Bearbeitung des griechisch gebildeten Schriftstellers wäre, so gäbe dieselbe, behufs einer captatio benevolentiae dem Sachwalter einer zum mindesten ungewissen Sache in den Mund gelegt, noch immer keine Berechtigung, sie als das Geschichtsurtheil des Verfassers der Apostelgeschichte aufzufassen. Dazu stellt sich als das Urtheil eines Geschichtsschreibers häufig etwas ganz anderes heraus als das, was Zeitgenossen nach dem Eindruck des nächsten Erfolges und Anscheines urtheilen, so daß des Tertullus Worte nicht einmal als ganz grundlose Schmeichelei hingestellt zu werden brauchen (so Schürer in Riehms H.-W., Art. „Felix"), wenn es auch zuviel gesagt ist, daß der Redner die guten Seiten des Felix'schen Regiments erlaubterweise hervorgehoben habe (Keim). Was Josephus sonst von Felix berichtet, läßt zwar, wie uns Tacitus von demselben sagt (Ann. XII, 54) deutlich erkennen, daß Felix zu einem so unwahren und hinhaltenden, auf Gelderwerb ausgehenden Verhalten, wie die Apostelgeschichte es ihm im Proceß des Paulus zuschreibt, auch im Privatverkehr fähig war (gegen Overbeck, Apg., S. 414), konnte aber nimmer das Material zu dieser Zeichnung selbst hergeben [1]). —

Da in der Zeit der Procuratur des Felix der Apg. 21, 38 vom römischen Chiliarchen erwähnte Aegyptier aufgetreten ist, so werde hier auch sogleich festgestellt, mit welchem Rechte diese Anführung in einem Gespräch seitens des Verfassers der Apostelgeschichte als aus Josephus entnommen dargestellt wird. Eine rein objective Kritik muß in dieser durch den Zusammenhang und Zweck der Apostelgeschichte in keiner Weise bedingten Anführung

---

[1]) Es ist unverständlich, wie, was Josephus Arch. 20, 9, 2 über Albinus sagt, als ein Beweis für die Bestechungskünste des Felix angegeben und wie in Arch. 20, 8, 6 eine Aussage über deren Anwendung bei Räuberhauptleuten gefunden werden kann (so Keim, S. 23).



eines gleichzeitigen Vorfalles ein Zeichen der Geschichtlichkeit dieses Gesprächs finden. Nach der heutigen neutestamentlichen Kritik liegt indes nur eine Wiederbelebung alter Geschichten mit Hülfe des Josephus vor (Overbeck; Keim a. a. O., S. 22), deren Grund dann freilich nur die Antiquitätenliebhaberei des Verfassers und deren Zweck nur die Verlängerung der Schrift durch wohlgesetzte Reden sein könnte. Denn zur Verhaftung des Paulus als Anlaß des Volksauflaufes war der Chiliarch in jener Zeit steter Unruhe in Israel unbedingt veranlaßt, um so mehr als der Ort des Zusammenlaufes auf einen religiösen Fanatiker schließen ließ. Bei den Parteiungen jener Zeit kam es öfters vor, daß auch das Volk Jerusalems auf solche vorgebliche Erretter mit losschlug (Jüd. Kr. 2, 13, 5). Der Zweck der Wiederbelebung dieses Vorfalles ist also nicht erkennbar; aber auch die Angaben über den Anhang des Aegyptiers stimmen bei Josephus und Lukas nicht zusammen, vgl. Arch. 20, 8, 5. 6; Jüd. Kr. 2, 13, 5; — ein Umstand, welcher in diesem Falle wol nur darum unbedeutsam (Overbeck) ist, weil sich an ihm keine Steigerung in's Sagenhafte durch die christliche Ueberlieferung darthun läßt. Es ist nämlich nicht nur die angegebene Zahl bei Lukas viel geringer, nur 400, während Josephus, hier wie überall mit großen Zahlen hantirend, sich 30,000 um den Aegyptier sammeln und dann doch das Volk Jerusalems sich an der Abwehr betheiligen läßt; in der Apostelgeschichte werden die 400 auch als *σικάριοι* bezeichnet, während Josephus den Aegyptier von diesen zu unterscheiden scheint (Arch. 20, 8, 6). Nun soll jene Bezeichnung freilich nur eine Folge des flüchtigen Lesens des Josephus sein, welcher kurz vor und nach seinem Bericht über den Aegyptier der Sikarier gedenkt. Allein Josephus' Darstellung in der Archäologie muß nach der im Jüd. Kriege 2, 13, 5 u. 6 dahin ergänzt werden, daß zu jener Zeit mit den Sikariern, den politischen Schwärmern, sich die religiösen, von Goeten geführt, verbanden und unter dem Vorgeben, Gott habe ihnen in der Wüste ein Zeichen der Freiheit gezeigt, mit jenen gemeinsame Aufstände in der Wüste machten. Felix vermuthete infolge dessen in ihrem Auftreten den Anfang eines Aufstandes und schritt mit Waffengewalt gegen dieselben ein. Durch das Auftreten des Aegyptiers, welcher sich für einen

Propheten ausgab, wurden die Israeliten damals zum Eingehen auf solche Aufstände geneigt. Josephus läßt nun deutlich das Zusammenfließen der durch die Sikarier und Goeten erregten Bewegungen erkennen und macht ausdrücklich bemerklich (Jüd. Kr. 2, 13, 6), daß erst nach dem Niederschlagen der Erhebung des Aegyptiers die Sikarier wieder selbständig und in der stillen Weise, welche ihnen den Namen gegeben, ihren Kampf gegen die ihnen misliebigen Personen und Parteien aufgenommen hätten. Die Angabe, daß dem Aegyptier auch Sikarier folgten, ist darum geschichtlich wohlbegründet, steht aber ausdrücklich nicht im Josephus, welcher dieselben in den betreffenden Kapiteln allgemein als *λησταί* und *λῃστρικοί* bezeichnet. Diese Angabe der Apostelgeschichte ist deshalb aus ihm nicht abzuleiten, erklärt sich aber im Munde des die Polizei ausübenden Chiliarchen um so mehr, als dessen Auge nur auf das gleichartige äußere, von ihm allein zu verfolgende Auftreten gerichtet war, sich aber um die tieferen, nur dem mit den jüdischen Verhältnissen vertrauten Josephus bekannten Unterschiede unter diesen Aufständischen nicht kümmern konnte. Die geringere Zahlangabe hat sogar größere geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, weil aus dem Verhalten des Volkes von Jerusalem gegen den Aegyptier erhellt, daß dasselbe die Unmöglichkeit des Gelingens seines Planes von vorn herein erkannte und in dem offenbaren Aufstandsversuche nur, wie auch Josephus (Jüd. Kr. 2, 13, 6), eine Quelle der Verschlechterung seiner Lage erkannte, da durch denselben die Gereiztheit des Landpflegers und der Römer überhaupt sich nur noch steigern konnte. Das Entkommen des Aegyptiers (Arch. 20, 8, 6), wie die bekannte Gegnerschaft Jerusalems wider ihn, legte bei dem Aufstande wider Paulus dem Chiliarchen in der That die Vermuthung der Rückkehr des Aegyptiers nahe, während ihn das aus seiner Geburt in Tarsus erklärliche fließende Griechisch des Apostels in seinem Verdachte irre machen mußte. Kam nun auf Seiten des Paulus der Nachweis der Herkunft aus einer *οὐκ ἀσήμος πόλις* (Apg. 21, 39) hinzu, so war es keine Rechtsverletzung, daß er den Paulus nicht freigab, sondern unter seiner Obhut (22, 24) zum Volke reden ließ, bis sich der Aufstand erneuerte und eine weitere Untersuchung erforderte. Denn diese Erneuerung ließ die Annahme nicht zu,

daß auch auf Seiten des Volkes ein Mißverständnis vorlag. Dies alles nur zu erfinden, lag für den Verfasser der Apostelgeschichte nicht der geringste Beweggrund vor [1]) und am wenigsten zu einer Einschaltung einer solchen nach fremdem Schema ersonnenen Episode in die überlieferte Erzählung (s. Keim). Nach den bis jetzt besprochenen vornehmsten Beispielen der angeblich aus Josephus entlehnten geschichtlichen Specialitäten in der Apostelgeschichte liegt warlich kein Grund vor, den Apostelgeschichtsschreiber zum Plagiator des Josephus zu stempeln [1]).

Die rechten großen Hauptbeweise der Annahme, daß das 3. Evangelium und die Apostelgeschichte mit Hülfe der josephischen Bücher concipirt sind, sollen nun freilich in der Chronologie der ersteren liegen (so Keim a. a. O., S. 4). In der That gibt es aber kein kühneres kritisches Wagnis, als den in den chronologischen Daten liegenden Gegenbeweis zu einem Zeugnis für diese Abhängigkeit umwandeln zu wollen. Es muß dem Evangelisten eine ebenso große Ungenauigkeit im Lesen wie im Schreiben beigemessen werden, um dann doch nur die schattenhafte Möglichkeit, sich auf Grund der Angaben des Josephus eine Vorstellung bilden zu können, welche zu den chronologischen Daten des Evangelisten führe, erweisen zu können. Denn allerdings redet Josephus Arch. 18, 1, 1. Jüd. Kr. 2, 8, 1 von dem Kaiser, von Kyrenius dem Legaten, und von dessen Aufgabe in Judäa *ἀποτιμᾶσθαι αὐτῶν τὰς οὐσίας*, aber zum Unglück für die Abhängigkeitshypothese in unmittelbarem Zusammenhange damit von der weiteren Aufgabe des Kyrenius, das Vermögen des Archelaus zu verkaufen. Nur ein Irrsinniger

[1]) Ganz mit Unrecht meint Overbeck, Apostelgesch., S. 389, eine Erklärung des Apostels über sein Bürgerrecht wäre jedenfalls bedeutsamer gewesen als die Notiz über Tarsus. Denn vor seiner Gefangensetzung schützte den Apostel dieses Bürgerrecht nicht, sondern nur vor dem Binden: 22, 30; 16, 37. 39. Uebrigens scheint Paulus es zum Grundsatz gehabt zu haben, sich seines römischen Bürgerrechtes nur im äußersten Nothfall zu bedienen, wie er dessen zu Philippi auch nur nachträglich erwähnt. Deshalb kann nur eine Tendenzkritik in dessen Nichtanführung hier eine schriftstellerische Absicht erkennen, als wäre seine Erwähnung der Tendenz der Rede 22, 1 ff. zuwider gewesen.

kann daher aus diesen Stellen auf die Annahme einer Schatzung unter Herodes dem Großen und, da neben Judäa höchstens noch Syrien als Termin für das ἀποτιμᾶσθαι genannt ist, auf die Schatzung der Welt durch jene Angaben kommen. Freilich der zehnjährige Unterschied der von Josephus erwähnten und der vom Evangelisten berichteten Schatzung soll, da der Evangelist „von der Geburt Jesu unter König Herodes wenigstens in Kap. 2 kein Wort, in Kap. 1 höchstens ganz mittelbar in Beziehung auf den Täufer geredet hat“ (so Keim, S. 5), ohne Beweiskraft sein. Wehe dem „kleinen Apologeten“, der sich solche Behauptungen gestattete! wie würde ihm das ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκειναῖς 2, 1 von den Kritikern unter die Nase gerieben werden, welches im Zusammenhange des 3. Evangeliums so unzweideutig auf das ἐγένετο εἰ ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλεώς 1, 5 zurückweist, welches, weil der zeitliche Zwischenraum nur fünf Vierteljahre beträgt, an die Tage eines anderen Fürsten im Sinne des Evangelisten nicht denken läßt. Es ist nun allerdings einfach zu sagen: „wie leicht konnte aus dem Eindruck der Schatzung bei Josephus, aus dem Bilde der gänzlichen Knechtung, aus dem lockenden und täuschenden Zündrufe Judas' des Galiläers: ‚Gott allein der Herr und keine sterblichen Despoten!‘ in Verbindung mit der Auffassung Jesu als des wahren Erretters der Nation (Ev. 1, 68 ff.; 24, 25), die Vorstellung der Geburt Christi im kritischsten und zeitlich jedenfalls nahegelegenen Moment der jüdischen Geschichte sich gerade so heranbilden“, — aber es ist nicht ebenso einfach, als Resultat geschichtlicher Kritik es zu rechtfertigen, daß ein paulinischer Christ, welcher Judas' des Galiläers nur als politischen Empörers in seiner Arbeit gedenkt (Apg. 5, 37), desselben Auftreten auch nur als ein Moment im Grundriß seines Messiasbildes verwerthet habe. Τὶς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; wird der Meister des Evangelisten auch für diesen nicht umsonst gefragt haben. —

Und günstiger liegt das Verhältnis des 3. Evangelisten zu Josephus auch in Betreff seiner Angaben 3, 1 nicht. — Die Angabe des Evangelisten, daß das Jahr der Täuferwirksamkeit das 15. Jahr des Tiberius gewesen, mag sich, wo sie sonst noch auftritt, aus dem 3. Evangelium herleiten; sicher hat dieselbe, wenn auch keinen Grund, so doch eine Quelle gehabt, und wäre es auch nur die Kenntnis des

3. Evangelisten von seiner Zeit und deren Berechnung nach syrisch-morgenländischer Weise. Wie es sich damit aber auch verhalte, aus Josephus stimmt jene Angabe sicherlich nicht. Denn wie fleißig Josephus auch nach Kaiserjahren rechnet, so hat derselbe doch das Jahr des Auftretens Johannes' und darum auch das Jahr des Hervortretens Jesu nicht bezeichnet (so selbst Keim a. a. O., S. 7). Es ist nun aber eine seltsame Annahme, daß der Evangelist von der Angabe des Josephus Arch. 18, 2, 2: daß Pilatus im 12. Jahre des Tiberius in's Amt gekommen, ausgegangen sei und dann bei der ihm sonst so geläufigen Dreiheit der Jahre (Ev. 13, 6 ff.) oder auch in Arch. 18, 3, 1. 2. 3 das 13., 14. und 15. Jahr des Tiberius als bezeichnet annehmend, auf das 15. Jahr des Tiberius in seiner Rechnung gerathen sei. Denn Arch. 18, 2, 2 spricht nur von 11 Jahren des von Tiberius als Nachfolger des Annius Rufus gesendeten Valerius Gratus; die Annahme, daß Pilatus erst 26 n. Chr., also im 12. Jahre des Tiberius, an's Amt gekommen, ist ferner eine ganz unsichere Folgerung aus ganz anderen Daten. Sodann ist es reine Willkür, dem Evangelisten deshalb, weil er in dem Gleichnis 13, 1 f. eine dreijährige Arbeit an dem Israel versinnbildlichenden Feigenbaum annimmt, also höchstens damit auf eine dreijährige Wirksamkeit Jesu hindeutet, eine Neigung zuzuschreiben, überall mit 3 Jahren zu rechnen, also auch die vor Jesu Auftreten liegende Regierung des Pilatus auf drei Jahre zu berechnen. Endlich aber zeigt eine Betrachtung von Arch. 18, 3 (oder auch 4, wenn das unechte Zeugnis über Jesus mitgezählt wird), daß Josephus dort nur nach einander alle während der Verwaltungsperiode des Pilatus Israel aufregenden Ereignisse zusammenstellen will (18, 3, 3: *καὶ ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς χρόνους ἕτερόν τι δεινὸν ἐθορύβει τοὺς Ἰουδαίους*), so daß die Zumuthung, dort drei aufeinanderfolgende Regierungsjahre geschildert zu finden, bei einem sonst als feinen Historiker charakterisirten und Josephus genau studirenden Schriftsteller unbegreiflich wird. Es kann nun unterbleiben, die Nichtigkeit der Scheinbeweise näher darzuthun, daß der 3. Evangelist alle jene 3, 1 gemachten, aus Josephus nicht belegbaren Angaben über das Ituräa des Philippus, dem Josephus nirgends dem Namen nach dies Land beilegt, über Lysanias von Abilene, welcher

als Tetrarch von Josephus nicht erwähnt wird, — über gemeinsame Verwaltung des Hohenpriestertums durch Hannas und Kaiphas, von welcher der Jude Josephus keine Kenntnis zeigt, dennoch aus Josephus abgeleitet habe, zu widerlegen. Denn im Grunde läuft die Beweisführung in allen Fällen darauf hinaus, daß der 3. Evangelist die ihm überlieferte Zeitgeschichte nur benutzt, um sich daraus eine ihm beliebige Auffassung der Dinge zu gestalten. Eine solche Beweisführung würde bei dem Evangelisten, wie bei jedem anderen Geschichtsschreiber, ganz unzuläßig erscheinen, wenn man nicht von der Präsumtion ausgienge, daß der Evangelist nach Josephus geschrieben, von den weltgeschichtlichen Verhältnissen darum ebenso wenig eine selbständige Kenntnis haben konnte, wie von den Thatsachen der evangelischen Geschichte, seine Abweichungen von dem sonst Bekannten eben deshalb hier wie dort lediglich Gebilde seiner Combination und seiner Vorstellung sein müssen. Dies allein macht das Irrationale des Verfahrens nicht des Evangelisten, sondern seiner Kritiker rational und verständlich.

Die Berechtigung dieser Vermuthung wird noch deutlicher aus der Betrachtung der Perikopen der evangelischen Geschichte hervorgehen, welche der 3. Evangelist nach Schilderungen des Josephus zurechtgemacht haben soll. Solche Nachbildungen einzelner Partien setzen voraus, daß der 3. Evangelist die betreffenden Darstellungen des Josephus sich mit Bedacht aussuchte und bei seiner Abfassung vor Augen hatte. Daß er aber Josephus so genau studirte und bei seiner Arbeit zur Hand hatte, läßt sich mit der ungenauen Auffassung der geschichtlichen Angaben des Josephus in keiner Weise zusammenreimen. Wer so genau studiren kann, wird nimmer andere Angaben seiner Quelle so grob verdrehen und entstellen. Daß sich dies beides nicht ausschlösse, wird mit Unrecht durch die Abweichung in dem Bericht über Petri Berufung von dem 1. und 2. Evangelium und durch die Nichterwähnung so mancher in Pauli Briefen erwähnter Erlebnisse desselben zu beweisen versucht (Holtzmann). Wenn es nämlich feststände, daß das 1. und 2. Evangelium oder eins von beiden oder ihre Vorläufer dem 3. Evangelisten vorgelegen, so müßte dennoch eine besondere Quelle des Berichtes im 3. Evangelium um seiner Abweichungen willen angenommen werden. Und jene

Nichterwähnung [illegible] Falle [illegible] vollständige [illegible] dingte, [illegible] schiede in den [illegible] sind einmal [illegible] gelegentlichen [illegible] Zweck haben. [illegible] stolischen [illegible] nicht verglichen werden. [illegible] Pauli dem [illegible] zur Hand [illegible] jenem [illegible] nicht zur [illegible] eine Vergleichung des [illegible] Aber die [illegible] im Stande, die [illegible] zwingen oder auch nur [illegible] zu machen.

Denn daß in zwei [illegible] zweier [illegible] Erwähnung eines [illegible] bei welcher [illegible] der σύνεσις der Knaben [illegible], der Beifall aller [illegible] die solches wahrnehmen, und endlich auch die Angabe eines gewissen Alters sich gleichmäßig finden, kann in keiner Weise auffallen oder gar ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniß zwischen beiden wahrscheinlich machen. Darauf beschränkt sich aber in der That die behauptete (Krenkel, Kirchengesch. Zeitschr. 1878, S. 441 f.; Holtzmann) zwischen Ev. 2, 42 ff. und der nach 100 n. Chr. geschriebenen Selbstbiographie des Josephus Kap. 2. Diesen beweisunkräftigen Uebereinstimmungen gehen nun aber eine Reihe für die beiden Zeichnungen höchst bedeutsame Verschiedenheiten zur Seite. Man vergleiche nur auf Seite der evangelischen Schilderung die ganze Vorgeschichte zu dem Antreffen des Jesusknaben im Tempel, denselben nur hörendes, fragendes und nur nach Art eines Schülers antwortendes Verhalten, und die Einmaligkeit solcher Begegnung mit jüdischen

Lehrern im Tempel und hingegen in des Josephus selbstgefälliger Schilderung seiner Jugend die schon früh erwachende und vor allem belobte Liebe zur Wissenschaft, das beständige (ἀεί) Zusammenkommen der Hohenpriester (τῶν ἀρχιέρεων) und der Ersten der Stadt, um von ihm etwas genaueres περὶ τῶν νομίμων zu erfahren. Wie ist's da möglich, zu verkennen, auf wessen Seite die unwahrscheinliche und übertreibende Darstellung ist, welche sicherlich nicht der einfachen, in jeder Hinsicht schlichten und Wahrheit athmenden, in jenem ersten unmittelbaren Selbstzeugnis des Jesuskindes ein ganz selbständiges Moment enthaltenden Darstellung des Evangelisten zugrunde liegen kann! Wer sieht nicht an Josephus' Selbstberäucherung seiner Jugend, in welcher Weise eine von einem unwahrhaftigen Schriftsteller selbsterfundene Schilderung die Kindheit Jesu malen würde? Dieselbe Erscheinung kehrt wieder, sobald des Josephus Schilderung vom Ende Mosis (Alterth. 4, 8, 48) mit der angeblich davon beeinflußten Darstellung der Himmelfahrt des Evangelisten (so Holtzmann, S. 539) verglichen wird. Bei Josephus, der das Ende Mosis, ebenso den Grundtext wie die LXX verlassend, auf eigene Hand ausmalt, findet sich ein viel größerer Apparat. Man beachte nur die Schilderung des sich mit Mühe von Moses losreißenden Volkes, die Begleitung und Entlassung der Mosen ähnlich wie Elisa dem Elias noch weiter zur Seite bleibenden Gerousie und die das Ende Mosis selbst berichtenden Worte: **καὶ προσομιλοῦντος αὐτοῖς ἔτι, νέφους αἰφνίδιον ὑπὲρ αὐτὸν στάντος ἀφανίζεται κατά τινος φάραγγος.** Hätte diese Darstellung dem Evangelisten bei der Abfassung der Himmelfahrtsgeschichte vorgelegen, so müßte es auffallen, daß er in der letzteren nicht noch größeres zu sagen sich bemüht, da für ihn das von Josephus Mose selbst bei der Abfassung des Berichtes über sein Ende beigelegte Motiv nicht vorhanden war. Josephus schreibt nämlich: **γέγραφε ὁ αὐτόν ἐι ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τεθνεῶτα δείσας μὴ δι' ὑπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀυτὸν ἀναχωρῆσαι τολμήσωσιν εἰπεῖν.** Der Evangelist begnügt sich aber Apg. 1, 9 mit den einfachen Worten: **ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν** und bringt die Angabe des Ziels der Auffahrt erst in dem ἀπε-

νίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ nach und begnügt sich Ev. 24, 51 mit der Angabe: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς, διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν [1]), hier wiederum der Wolke nicht erwähnend. Es ist darnach dem Evangelisten nur um die Thatsache der Erhebung in den Himmel zu thun und er verschmäht alle äußere Staffage für dieses Ereignis. Das einzige Moment der Art aber: die Erscheinung der beiden Männer in weißen Kleidern mit ihrer Verkündigung an die Apostel, hängt aufs engste mit der richtigen Auffassung der Thatsache der Himmelfahrt seitens der Jünger zusammen — und läßt sich, worauf es bei dieser Untersuchung am meisten ankommt, am wenigsten aus Josephus ableiten, während das Singuläre in der Darstellung desselben, jenes ἀφανίζεται κατά τινος φάραγγος sich als der trübe Nachhall des ויקבר אתו בגי 5 Mos. 34, 6 herausstellt, welches als von Gott gesagt Josephus den Heiden vorzutragen offenbar Bedenken trug. Der evangelische Bericht ist demnach wiederum eine viel zu einfache und ungesuchte Darstellung der vom Neuen Testament auch sonst bezeugten Himmelfahrt (vgl. Weiß, Anm. zu Luk. 24, 51 in Meyers Comm., 6. A.), um aus Josephus' romanhafter Schilderung entlehnt sein zu können. — Doch die hier im einzelnen bestrittene Manier des 3. Evangelisten soll sich erst völlig aus den Angaben über sein persönliches Verhältnis zu der letzten Gewähr seiner Berichte wie über seine schriftstellerischen Grundsätze im Prolog erkennen lassen, da er auch dort nur von Josephus gegebene Vorbilder nachschreiben soll (so Holtzmann, S. 541 ff.). Vor allem wird zum Beweise auf ctr. Ap. I, 9 u. 10 hingewiesen. Josephus gebraucht aber zur Bezeichnung seiner von ihm kritisirten Vorgänger durchgängig (vgl. Kap. 2 u. 8) τὰς ἱστορίας συγγράφειν und nicht die sich an Plutarch anlehnende, wie es scheint vom 3. Evangelisten

---

1) Nach Grundsätzen diplomatischer Textkritik ist die Ungunst, mit welcher die Worte καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν in 24, 51 als unecht behandelt werden (so Tischendorf u. Weiß), ganz ungerechtfertigt, da dieselben nur in ℵ und D fehlen, aber im ABCL u. a. gelesen werden, namentlich wenn die absolute Präponderanz von ℵ sonst bestritten wird, wie von Weiß.



erst selbstgeprägte (nicht klassische, gegen Stud. und Krit. 1876, S. 267) Phrase *ἀνατάσσεσθαι διήγησιν*, und ebenso erscheinen neben allen von Josephus zur Bezeichnung des Gegenstandes der Darstellung gebrauchten Redewendungen, namentlich auch der am nächsten kommenden *περὶ τοῦ γενομένου νῦν ἡμῖν πολέμου ἱστορίας ἐπιγράψαντες* des Evangelisten Worte: *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμίν πραγμάτων* als ganz unabhängig von ihm gezeugte und selbständig gewählte. Diese Verschiedenheiten im Ausdruck werden indes noch überboten durch den bei Josephus im Unterschiede vom 3. Evangelisten sich findenden Anspruch auf eine persönliche Gewähr der von ihm berichteten Thatsachen. Während der Evangelist in keiner Weise sich selbst zum Augenzeugen der von ihm zu berichtenden Begebenheiten der Geschichte Jesu macht, sondern allein seine sorgfältige Nachforschung nach der Ueberlieferung derer, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Worts geworden, versichert, und nur in dieser Sorgfalt seine Berechtigung als Schriftsteller aufzutreten erkennt, legt Josephus in Bezug auf den jüdischen Krieg, dessen Darstellung allein mit der evangelischen Geschichte verglichen werden kann, anderen Berichterstattern gegenüber wiederholt darauf Gewicht, daß er selbst bei allen Vorgängen dabei gewesen, ja nicht nur *αὐτόπτης*, sondern *ἀυτουργὸς πολλῶν* sei (vgl. ctr. Ap. I, 9: *τοῖς πράγμασιν αὐτὸς ἅπασι παρατυχών*. I, 10: *ἢ παρακολουθηκότα τοῖς γεγόνασιν*, was noch erläutert wird durch den Satz: *τοῦ δὲ πολεμοῖ τὴν ἱστορίαν ἔγραψα πολλῶν μὲν αὐτουργός πράξεων πλείστων ὁ αὐτόπτης γενόμενος*). Und wenn Josephus in Betreff seiner Archäologie sich dem Stoffe entsprechend als *παρὰ τῶν εἰδότων πυνθανόμενον* bezeichnet, so beweist die dazu gehörende Erläuterung: *τὴν μέν γὰρ ἀρχαιολογίαν, ὡς ἔφην, ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθηρμήνευκα. γεγονὼς ἱερεύς εκ γένοος καὶ μετεσχηκὼς τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασι*, daß jene Bezeichnung seines Verhältnisses zum Stoffe seiner Arbeit in keiner Weise mit der des Evangelisten im Prolog zusammengestellt werden darf. Wie ist's demnach annehmbar, daß der Evangelist, falls er den Josephus in diesem Punkt zum Vorbild nahm, so, wie er geschrieben, sich ausgesprochen hat und nicht vielmehr, um seiner Dar-

stellung eine analoge Glaubwürdigkeit zu geben, sich als Zeitgenossen und Augenzeugen der evangelischen Geschichte dargestellt haben würde? Was will solchen durchschlagenden Unähnlichkeiten gegenüber der beiderseitige Gebrauch etlicher Wörter wie *πράγματα παρεδόσαν αὐτόπται παρακολουθήκοτι ἀκριβῶς γράψαι* in einer Besprechung des eigenen schriftstellerischen Verfahrens und ihres Verhältnisses zu ihren Quellen seitens zweier Geschichtsschreiber besagen, welche aus dem gleichen Sprachstrome schöpfen und einer und derselben Literaturperiode angehören? Die Anlehnung an Josephus erscheint demnach wie a priori so auch, sobald die Beweisstücke anders als durch die Brille etlicher Scholienwerke zum Neuen Testament geprüft werden, völlig unbegründet. Nur weil der Prolog des 3. Evangeliums immer und immer wieder (so von Holtzmann wie Keim) zum Beweise, daß der Evangelist schriftliche Vorarbeiten nicht nur gehabt und vielleicht auch benutzt, sondern ganz und gar aus solchen gearbeitet habe, wider dessen genuinen, ein ganz andersartiges schriftstellerisches Verfahren kennzeichnenden Sinn unberechtigterweise gepreßt wird (vgl. Stud. und Krit. 1876, S. 266 ff.), verführt man sich selbst dazu (vgl. Keim, S. 3), in noch stärkerem Widerspruch mit dem, was der Evangelist von seinen Vorgängern sagt, auch Josephus zu den muthmaßlichen Quellen desselben rechnen zu können. Es ist hierbei ganz unwesentlich, daß in dem Falle, daß der Evangelist nicht erst nach 80 n. Chr. sein Evangelium verfaßte, zu welcher Zeit er auch noch ohne Vorspiegelung und in Wahrheit allenfalls so sich aussprechen konnte, wie er es im Prologe thut, eine Benutzung der ersten Schriften des Josephus, nur sicher nicht seiner Selbstbiographie und der Schrift wider Apion, nicht außer dem Bereich der Unmöglichkeit lag (so Schürer, Hilgenfelds Zeitschr. 1876, S. 576). Denn der Evangelist schließt im Prolog andere Quellen als Berichte von Augenzeugen von der Benutzung bei seiner Arbeit völlig aus. Jede die von ihm bezeichnete Grenze überschreitende Annahme beschuldigt der Verfasser des Evangeliums einer absichtlichen, durch seine eigenen Worte begründeten Täuschung, um sie auch dem weitesten Gewissen der Historiker jener Zeit nicht zuzumuthen. Die Annahme, daß der Evangelist trotz seiner ausdrücklichen Angabe für seine Arbeit so all-

seitig sogar einen jüdischen Historiker benutzt habe, könnte deshalb nur gerechtfertigt erscheinen, wenn ganz unzweideutige Beweise und nicht solche, über deren Beweiskraft die Vertreter jener Annahme, bei allem Bestreben dieselbe zur Geltung zu bringen, nicht einig zu bleiben vermögen, beigebracht werden könnten.

Die ganze Hypothese einer Abhängigkeit des 3. Evangelisten vom Josephus dürfte manchem kaum einer Widerlegung werth erscheinen. Deren Prüfung war indessen geboten, weil ihre Vertreter das Nichteingehen auf dies mit großem Applaus vorgebrachte Fündlein (Keim, S. 2) als ein Zeichen von ihrer Unwiderleglichkeit und als einen Beleg der Unwissenschaftlichkeit der ihnen gegenüberstehenden Evangelienkritik ausgeben und ausbreiten würden.

4.

Luthers Promotionsrede für Dr. Hieronymus Weller. 1535.

Von

D. J. K. Seidemann,
Past. em.

Herr Professor Dr. J. Köstlin sagt in den „Theologischen Studien und Kritiken“ 1871, S. 54 von der Oratio Lutheri composita in promotione Petri Palladii v. J. 1537: „Sie ist die einzige derartige akademische Arbeit, die wir noch von ihm haben.“ Vgl. Köstlins „Luther“ II, 409 f. 641.

Eine zweite will ich im Folgenden aus Obenanders Thesaurus Theologiae (vgl. diese Zeitschrift 1878, S. 704), Blatt 98ª—101ᵇ mittheilen. Es ist die Promotionsrede, welche Luther für seinen Haus- und Tischgenossen Hieronymus Weller von

Molsdorf [1]), der Dienstag den 14. September 1535 zugleich mit Nicolaus Medler aus Hof die theologische Doctorwürde erwarb [2]), niedergeschrieben hat und welche in Abschrift aus Medlers Papieren bei Obenander zu finden ist:

Declamatio a domino Doctore Jheronimo Wellero in sua promotione habita, scilicet scripta est a domino Doctore Martino Luthero.

Quandoquidem hoc exigit mos et maiorum auctoritas, vt ij, qui hanc sacrae Theologiae professionem suscipiant, laudem illius paucis perstringant, nolui ipse vnus inueniri, qui haec iusta praestare recuset, etiamsi bene satis mihi cognitus non ignorem, quam sim ad vtrunque impar, tam ad profitendum quam ad laudandum, sed consolor me, qui et obedijsse et voluisse inueniar, cetera, quae non possim, dei bonitati et bonorum virorum aequitati relinquo. Etenim cum sine controversia haec professio omnium sit laudatissima et optima planeque regina omnis sapientiae et scientiae, tamen factum est et fit prauis hominum opinionibus seu diaboli potius illusionibus, vt nulla sit professio, quae magis indigeat laude et commendatione sui, quibus fiat hominibus amabilis et amplectu digna.

Ceterae enim fere omnes siue artes siue disciplinae longe facillime inueniunt laudatores et admiratores, tum quod earum vel vsus vel delitiae vel etiam quaestus in prospectu omnium velut palpabiles ponuntur, huius vero sapientiae vsus et delitiae, quia in mysterio abscondita et sub diuersa forma apparent, mundi sapientia eam non solum despicit, sed etiam odit et persequitur. Est enim et huius facies (vt Esaias [53 V. 3] de Christo dicit) abscondita et veluti leprosa, vnde nec desideratur ab homine animali.

---

1) Vgl. Dr. Hieronymus Weller; biographische Skizze von Dr. phil. Heinrich Nobbe, in Kahnis' Zeitschrift für die historische Theologie 1870, S. 153—181.

2) Liber Decanorum ed. Förstemann, p. 31. 84. Welleri Opp. latina Blatt d 2 und Sectio 3 fol. 175b. Nobbe a. a. O., S. 159f. Köstlin II, 284. 634.



Sed nos vicissim solari et ad amorem eius hortari debet, quod haec sola praestat bona infinita, quorum nullum omnes simul in vnum artes et professiones praestare possunt. Et fateamur, sane ceteras quoque professiones esse ordinationes diuinas, quibus efficiuntur maximi, summi, clarissimi viri. Sed in omnibus est appendix illaetabilis, nec ea tantum vna, tum quod morti subiectae sunt et finiuntur breui, sicut ille dicit: debemus morti nos nostraque. Et Job: [14 V. 1] homo natus de muliere breui viuit tempore. Tum quod regunt, seu seruiunt potius extra regnum dei. Sed quia odiosa est comparatio, licet necessaria nobis et nostrae professioni, nolo plurima numerare, quae re ipsa quotidie experiuntur, qui in illis versantur.

Nostra vero, si nihil aliud, praestaret tamen hac vna gloria facile omnium omnes glorias et maiestates, scilicet quod in regno dei seruit verius ceu consiliaria et gubernatrix omnium, qui in regno dei sunt, facitque ex hominibus seruos, denique amicos, quin et angelos dei, sicut scriptum est: in animas sanctas se transfert et amicos dei constituit. Neminem enim diligit seu amicum habet deus, nisi cum quo sapientia inhabitat.

Et iterum dicit propheta Malachias: labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem ex ore eius requirent, quia angelus domini exercituum est. [Maleachi 2. V. 7.] Iam quae vox aut lingua expresserit, quin quae mens? quod cor concipere potest, quam non modo honorifica, sed etiam salutaris est gloria, in regno dei esse, ministrum esse dei, amicum et adhuc in carne agente esse tamen angelum coelestem. Considerabat hoc Dauid siue alius psalmopoëta. Quam laetissimus cecinit [Ps. 84, V. 11.]: elegi abiectus, id est ianitor vilissimus esse in domo dei magis, quam diu habitare in tabernaculis peccatorum. Quasi dicat: etiamsi mihi contingerent imperia et regna in longitudinem dierum esseque possem rex regum in terra, tamen malo in domo dei nouissimus seruorum esse et in regno dei vnum diem seruire, quam mille annis in regno mundi dominari. Hic certe non more vulgi pompam, gloriam,

delitias mundi spectat, quas omnes prae ista sapientia tam superbe et leuiter despicit.

Ista cum audiunt homines porci et canes, quia nec capiunt nec experiuntur vnquam istud sanctum margaritum, putant esse fabulas vel hyperbolas, aut, si aliquid esse credant, nullius tamen existimationis esse iudicant ad suos furfures, paleas et haras comparata. Vorant igitur suos furfures et mirantur sua stabula, in quibus ventri seruiunt et ad victimam saginantur. Nos cum regibus et sacerdotibus regni coelorum atque etiam cum angelis epulemur in adipe et delitijs panem huius regni, quem nobis Asuerus [Esther 1. V. 3. 4] noster opulenter praebet inaeternum.

Sed causantur aliqui, difficilem esse professionem et molestam, tum quod plena sit periculis et tentacionibus maximis, tum quod oppressa laboribus et curis, et ego sane credo, ita illis videri, qui rem non considerant nec intelligunt.

Alioqui si recte rem cognoscerent, aliter iudicarent. Nam vt de periculis prius dicam, hoc potius verum et certum est, nulla esse pericula ijs, qui intra hanc professionem sunt, sed tantum ijs, qui extra sunt. Nam quicquid extra Theologiam docetur aut viuitur, secundum rationem seu leges rationis agitur. At ratio et leges verius sunt plenae periculis, cum nullae sint vsque aut vnquam tam bonae et perfectae inuentae, in quibus non haereant multa vicia, ita vt et ipsi legislatores et philosophi quidam remedia ceu morbidarum legum constituerint, quae vocant epiikias, aequitates, Lesbias regulas, puncta physica, medium non indiuisibile seu in lato arbitrium boni viri. Quia verum illud est: summum ius summa iniusticia. Et nisi ac boni viri apud eos sunt, non qui scopum attingunt, sed qui propius tangunt, hoc est, qui minus mali sunt, cum boni esse non possunt, inde et multa iniusta in politia et legibus et magistratibus ferenda docent maioris mali vitandi gratia. At nostra doctrina certa et secura est, ceterosque et securos facit neque vitijs aut morbis laborat, sed vocatur lex immaculata, in qua nullum est scandalum aut periculum, sanum et irreprehensibile verbum, sicut Christus dicit:

qui sequitur me, non ambulat in tenebris [Joh. 8, V. 12]; et iterum: qui ambulat in die, non offendit, quia videt lucem mundi huius. [Joh. 11, V. 9.] Et quomodo offenderet aut vllo periculo laboraret, quando non suo proprio iuditio, ceu leges et iura hominum, sed diuino et ineffabili verbo dei ducitur. Sermo tuus veritas est. Sed quod extra verbum dei, vt sit aliquantula veritas, multa certe mixta est vanitas et aduersus deum tota impietas. Falsa est igitur ista querela, difficilem esse Theologiam propter pericula et tentaciones, cum nulla sit salus et periculis et tentacionibus omnibus, nisi sub vmbra alarum et refugio huius sapientiae, et solum hoc sit periculum et barathrum et naufragium, non esse aut non manere in ista professione.

Iam quanta possunt esse laborum et curarum onera, quasi vero in alijs professionibus sint nulli labores aut curae. Et vnde igitur illud, quod atheologi vocantur vulgo martyres diaboli et duplo maiore labore infernum mereantur? Sicut et Moises de his dicit: Seruietis dijs alienis, qui non dabunt vobis requiem die et nocte, vt sciatis, quid intersit inter seruitutem meam et seruitutem idolorum. Nostri vero labores et curae, vt nihil aliud habeant solatij, tamen hoc vnum satis abunde maximum est, quod, vt iam diximus, secura et certa res est, in qua possimus tuta et laeta conscientia versari et dicere: dominus lux mea et salus mea: quem timebo [Ps. 27, V. 1]? etc. Non ego haec fingo, possumus dicere, neque ratio mea incertis cogitacionibus ista sectatur velut nubes. Sed spiritus dei loquitur per linguam meam et operatur per digitos meos, sicut scriptum est ps. 8 [V. 4]: videbo opera digitorum tuorum. Quandoquidem etiamsi persona sit indigna, sicuti Iudas, tamen verbum et opus nostrum est certissimum et fidele, vt quod ab ipso deo per nos ostenditur et exhibetur, vt taceam illud, quod labores et curas istius professionis nos non ferimus (si fideles ministri sumus), sed ille, de quo gloriatur Paulus: possum omnia in eo, qui me confortat. [Philipp. 4, V. 13.]

O foelix ministerium, quod deo ipso operante certissimo

effectu perficitur, etiam per infirmos et indignos. An hoc est dicendus labor aut molestia, vbi ille, qui est omnipotens, per me loquitur et operatur? Sit sane labor et molestia secundum exteriorem hominem, cui secundum suam originalem malitiam durum videtur seruire deo, sed secundum interiorem hominem necesse est, verum esse, quod Christus dicit: Tollite iugum meum super vos. Quia iugum meum suaue et onus meum leue. Tantum sitis exemplo meo mites et humiles corde, et ego facile vos reficiam, vt inueniatis requiem animabus vestris. [Matth. 11, V. 28 ff.] Quae cum ita certissime sint, debent omnes Theologiae studiosi alacriter et animose ad hanc professionem sese dedere, cum ex his audiant, et certam, securam, laetam et facilem, deo scilicet operante, functionem sese subire. Furiat sane mundus, infernus, diabolus, caro etc. Quis contra nos, si deus pro nobis? [Röm. 8, V. 31.] Has et alias glorias plurimas et maximas nulla alia professio ne olfacit quidem, tantum abest, vt praestare queat. Hoc est quod Paulus fideliter et magnifice hortatur, dicens [1 Tim. 3, V. 1]: Qui Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. Breuiter dicit: bonum opus. Sed quis hoc bonum satis explicabit, quod absque dubio vniuersaliter bonum et pulchrum sit coram deo et angelis, ecclesia et tota creatura. Sed haec alio loco et tempore copiosius dici possunt, nunc finem faciamus et deo, patri omnium misericordiarum, gratias agamus pro suo ineffabili dono, cui gloria in secula seculorum.

Medlers Promotionsrede ist von Melanthon und steht Blatt 102a bis 104a. Ich werde sie, sobald ich mich überzeugt habe, daß sie ungedruckt sei, nebst drei anderen unbekannten Reden Melanthons einmal mittheilen.

Recensionen.

1.

J. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, vom gegenwärtigen Standpunkte der Völkerkunde aus betrachtet und untersucht. (Verhandlungen der Teyler'schen theologischen Gesellschaft. Neue Serie, Theil VI. Haarlem 1878.) X & 388 Seiten.

Breit angelegt und mit fester Hand durchgeführt, gelehrt und geistvoll ist die Arbeit, mit welcher der mecklenburgische Prediger die Preisfrage der Teyler'schen Gesellschaft für das Jahr 1877 beantwortet und seinem bis daher unbekannten Namen einen guten Klang unter den religionsgeschichtlichen Forschern der Gegenwart erworben hat. Mancher wird allerdings schon bei der Themastellung der Preisaufgabe stutzen: „Was lehrt die Völkerkunde auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt über die Anlage zur Religion?" —; kaum ein Urtheilsfähiger wird ohne Kopfschütteln an gewissen Stellen, vielleicht auch ganzen Ausführungen des Buches vorbeikommen; aber schwerlich wird es einer aus der Hand legen, ohne anzuerkennen, daß der Verfasser durch die Leistung und die gelehrte Gesellschaft durch die Krönung und Veröffentlichung derselben sich ein Verdienst um die Wissenschaft erworben haben. Gewährt die religionsgeschichtliche Arbeit der Gegenwart den Anblick eines Baufeldes, wo auf der einen Seite Ethnologen und Philologen eine Ladung Rohmaterial nach der anderen zu ungeschlachten Haufen aufthürmen, auf der anderen die Religionsphilosophen einen Bauriß nach dem anderen über den Häuptern schwingend heraneilen, jeden durch den Fortgang der

exacten Beobachtung antiquirt, ehe noch der Anfang zur Ausführung gemacht ist, während dazwischen die spielende Jugend aus Grus und Schlamm zierliche Hüttchen errichtet: so erfreut es, hie und da auch einen Arbeiter wahrzunehmen, der den einen oder den anderen Quader für den Bau selbst herrichtet, und dem man es ansieht, daß ihm die Idee des Baues vor Augen schwebt. Zu diesen Arbeitern darf der Verfasser vorliegenden Werkes gerechnet werden.

Dem näheren Eingehen auf einzelne Punkte desselben eine Inhaltsübersicht des Ganzen vorauszuschicken, erscheint schon deshalb angezeigt, weil der Autor bedauerlicherweise es unterlassen hat, abgesehen von der kargen Einsetzung von fünf Kapitelüberschriften der Orientirung des Lesers mit irgend welcher Hülfe entgegenzukommen, sei es durch Index oder Register vor oder hinter dem Text, sei es auch nur durch übersichtliche Abschnitte innerhalb desselben; die zahlreichen Anmerkungen und Excurse sind in den fortlaufenden Zusammenhang eingefügt, wie sich gerade der Anlaß bietet. — Im ersten Kapitel („Existenz der religiösen Anlage“) constatirt Happel zunächst rein erfahrungsmäßig das Phänomen der Religion in der manigfaltigen Verschiedenheit seiner Objecte und Erscheinungsweisen, wie die ethnologische Empirie es darbietet: Gottesbeziehung und Göttersysteme; Geister- und Dämonencultus; religiöse Betrachtung der Seele; religiöse Handlungen: Mantik, Gebet, Opfer, Zauberei. Im unmittelbaren Anschluß stellt er sich (S. 54 ff.) die Frage nach der psychologischen Basis dieser Aeußerungen, also nach dem eigentlichen Gegenstande seiner Aufgabe, deren Beantwortung ebenfalls auf dem Wege der Induction in Angriff genommen wird. Die Assertion, daß die Religion gefühlsmäßiges Wissen, unmittelbares Innewerden sei, wird auf diesem Wege näher dahin bestimmt, daß Furcht (dumpfe oder ethisirte), wenn auch nicht das allein erschöpfende Grundmotiv, so doch ein mächtiger Factor aller Formen der Religion sei; wobei jedoch die pessimistische Auffassung, als sei diese Furcht lediglich Angst vor den bösen Mächten in der Natur, ebenso abgelehnt wird, wie der historische Optimismus M. Müllers, wonach Pietät überall die ursprüngliche Form der religiösen Furcht sei. Ein schlechthin einheitlicher Ursprung der Religion ist, wie S. 70 ff. ausgeführt wird,

unerweislich, und die mit dieser Voraussetzung stehende und fallende Annahme einer Uroffenbarung unhaltbar; dagegen wird mit großem Nachdruck betont, daß die Anlage zur Religion durch die Ethnologie im weitesten Sinne des Wortes, welche auch die höheren Phasen geschichtlicher Entwicklung mit umfaßt, als ein centrales Vermögen des Menschen und der Menschheit erwiesen werde: ein Vermögen, welches der Menschheit specifisch eignet; welches weder auf das sittliche noch auf das intellectuelle Gebiet eingeschränkt werden dürfe, sondern beiden gegenüber seine selbständige Eigentümlichkeit behauptet. Von dieser Position aus wendet die Untersuchung (im zweiten Kapitel, S. 112 ff.) einer näheren Erörterung der religiösen Objecte zu, deren Problem zwar gleich am Anfang mit tieferer Fassung dahin bestimmt wird, daß es sich darum handle, das Motiv der religiösen Anlage zu erkennen, die Causalität, welche „von außen her“ also gegenständlich die Production der religiösen Anlage in Bewegung setzt. Doch gibt die ethnologische Induction als einheitlichen Begriff dieses Motivs nur den eines „geheimnisvollen Etwas“, das hinter und in den Dingen ist. Nur auf Höhepunkten der Entwicklung löst es sich zu eigner Selbständigkeit der angeschauten Gestalt ab, durch Personification zu Göttern oder zur Gottheit sich bestimmend; Namenfindung für diese ist der wesentlichste Fortschritt auf dem Wege, obschon allerdings nicht immer ein Gewinn für die Religion selbst; die religiöse Betrachtung von Himmel und Erde gibt die sammelnden Staffeln, über die hinweg die religiöse Anlage sich aus der Vielheit der Einzeldinge zur concentrirenden Auffassung des Objects hinringt, oder auch den umgekehrten Weg einschlägt. Nahe dem ursprünglichen Zustande oder auch demselben durch Entartung wieder genähert, bleibt die Verbindung des numen mit dem Naturding eine ungelöste; und so specificirt sich der Objectanschluß der religiösen Anlage in der Verehrung von Steinen und Bäumen, Thieren und Menschen (auch Ahnen), Sonne, Mond und Sternen. (S. 140 ff. Ueber den hier eingeführten Begriff des Fetisch wird weiter unten zu reden sein.) Unrichtig aber würde es nach des Verfassers weiterer Ausführung sein, in dieser Verschiedenheit der Objecte eine innere Stufenfolge der Entwicklung, etwa gar einen Werthmesser der Re-

ligionen zu erblicken: nicht um Stufen handelt es sich, sondern lediglich um Verschiedenheiten der individuellen Volksanlage, welche dem einen Nationalcultus dieses, dem anderen das andere Object der Verehrung angeeignet hat (S. 163 ff.). Man würde, um dies gleich hier vorwegzunehmen, dem Verfasser Unrecht thun, wenn man aus dieser Stellungnahme den Schluß ziehen wollte, daß diese verschiedenen Objectbeziehungen der Religion nun auch nur beiläufig behandelt seien; die bezüglichen Ausführungen sind vielmehr durchaus eingehend und lehrreich. Mit Recht hebt er namentlich das hohe Alter und die weite Verbreitung des Stein-, Baum- und Thierdienstes hervor und greift das Problem, warum grade diese Objectivirungen unter den Manifestationen der religiösen Anlage eine so vornehme Stellung einnehmen, von den verschiedensten Seiten an. Nur das müssen wir bemerken, daß uns gerade die wahrscheinlichste unter den verschiedenen Möglichkeiten der Lösung sich dem Autor entzogen zu haben scheint. Wenn es doch beim Gestirndienst ganz unwidersprechlich entgegentritt und auch von Happel deutlich erkannt ist, daß vornehmlich „die ungeheure Regelmäßigkeit in den Erscheinungen der Himmelskörper das religiöse Ahnungsvermögen einzelner Völker mit den mächtigsten Eindrücken erfüllt hat“ (S. 166), so scheint doch wol hier ein Gemeinsames in der primitiven Function der religiösen Anlage vorzuliegen: dieses nämlich, daß gegenüber der Wandelbarkeit aller menschlichen Dinge das Moment der Unveränderlichkeit, des Gleichbleibens als etwas dem Verehrungsbedürfnis specifisch entsprechendes, kurz als göttlich empfunden wird; von wo aus es sich denn von selbst bot, in dem unerschütterlich Gleichen des Steins, in der die Geschlechter überragenden Höhe des Urbaumes, der Jahr um Jahr regelmäßig grünt, abgrünt, nachgrünt, und in der unveränderlichen Naturregel des Thierlebens einen Typus des numen zu erkennen.

Die folgende, einheitlich in sich abgeschlossene Untersuchung (drittes Kapitel, S. 183 ff.) trägt die Ueberschrift: Qualität der religiösen Anlage. Happel versteht darunter nicht, wie man erwarten könnte, die natürliche Beeigenschaftung des Religionstriebes — von der war bereits Kap. 1 die Rede —, sondern den erworbenen Charakter, den die religiöse Anlage von ihrer Allge-

meinheit aus aufsteigend zu den concreten Religionsgebilden [illegible]. Die landläufigen Unterscheidungen, wie [illegible], [illegible] u., verwirft er als ungenügend für die vorliegende Aufgabe, weil sie keine qualitative Abstufung der Religionsgebilde und Religionsentwicklung ergeben, sondern die [illegible] der religiösen Anlage selbst sich irgendwie auf allen Stufen, in allen Religionen wiederholen. Vielmehr ist die innere Gliederung der Religionsgestalten diese, daß als erste Stufe die *sinnliche*, naiv-kindliche Auffassung des religiösen Objects sich darstellt, während als zweite — Fortschritt und Entartung zugleich — die *materialisirte* (genauer wol materialisirende) ihr gegenübertritt, welche in die sinnliche Auffassung des Göttlichen die groben Züge der eigenen *Sinnlichkeit* hineinträgt. Der normale Fortschritt dagegen liegt in der *versittlichten* Religionsstufe, auf welcher „die Persönlichkeit über die Natur siegt“; die aber zugleich, sofern sie das Religiöse je länger desto mehr durch die Weltbeziehung absorbirt werden läßt, den Keim ihrer eigenen Auflösung in sich trägt, und darum zurücksteht gegen die vierte, die Stufe der Vollkommenheit („*normalisirte*“ Religionsstufe, Judentum und Christentum), welche durch Offenbarung in genialen Persönlichkeiten auf ihre Höhe gehoben und darauf erhalten, die Gottesidee mit dem Menschheitsideal, die Gottesbeziehung mit der Weltbeziehung vereinigt. Von selbst würde sich hier die folgende Ausführung über das *Verhältnis* der religiösen Anlage zur *Sittlichkeit* (viertes Kapitel, S. 256 ff.) anschließen, wenn entsprechend dem in der vorigen erreichten Höhepunkt die Solidarität der religiösen und moralischen Anlage, wie ohne sie die Erreichung der „normalisirten“ Stufe nicht gedacht werden kann, zum Ausgangspunkt genommen wäre. Der Verfasser aber geht von neuem auf die unqualificirten Anfänge, ja bis dahin zurück, daß er die religiöse Anlage in ihrem Ansichsein, und zwar hier unter völliger Entleerung von jedem bestimmten Inhalt als rein formelles Vermögen zur Religion gefaßt, vielmehr der Sittlichkeit gegenüberstellt und so zu der trockenen, um nicht zu sagen trivialen Fragstellung gelangt: was die religiöse Anlage in ihrer Entfaltung der Sittlichkeit geschadet, und was sie ihr genützt habe, bzw. nützen könne. Die Schlußabhandlung endlich, „das *Schicksal*

der religiösen Anlage" überschrieben (fünftes Kapitel, S. 323ff.) rechtfertigt zunächst diese Ueberschrift zutreffend damit, daß eine dem Begriff entsprechende „Geschichte" der Religionen und der Religion zu schreiben, bei dem Unzureichenden des exacten Materials eine Sache der Unmöglichkeit sein würde. Wenn nun aber als das, was unter dem „Schicksal" der religiösen Anlage zu begreifen steht, der Verfasser dieses definirt, daß es sich darum handle zu zeigen, „was aus der religiösen Anlage eines bestimmten Volkes oder ganzer Völkergruppen zufolge des eigentümlichen Wesens jener unter gewissen äußeren Einflüssen zu werden pflegt", so ist damit offenbar eine Aufgabe umschrieben, welche von der der vorangegangenen Kapitel in nichts specifischem unterschieden ist und für diese Stelle nur entweder eine abschließende Recapitulation oder Nachträge übrig läßt. Jene, wie wünschenswerth sie wäre, erläßt sich der Verfasser; diese verlaufen ziemlich fragmentarisch in der doppelten Richtung, einmal die Zähigkeit in's Licht zu rücken, mit welcher gewisse niedere Aeußerungen der religiösen Anlage sich auf allen Stufen der Religionsgestaltung wiederholen, anderseits an den höchsten Phasen dieser Gestaltung, namentlich am Christentum die Auswirkungen zu berühren, welche die Religion einerseits auf Rechtsleben und sociale Lebensformen, auf Kunst und Wissenschaft äußert, anderseits die durch sie hervorgerufenen Gegensätze. Die Erörterung mündet darein, dem Christentum den Anspruch auf das Prädicat der vollkommenen Religion aus dem empirischen Gesichtspunkt zu vindiciren, daß es jede andere Religion in der Fähigkeit sich zu accommodiren, Leben zu erzeugen und sich stets zu verjüngen überrage. —

Man sieht, es ist ein mächtiger Stoff, den der Verfasser mit Beherrschung eines sehr ausgebreiteten inductiven Materials und, namentlich in den ersten drei Kapiteln, nach bedeutenden Gesichtspunkten behandelt und organisirt hat. Ein Mangel der Behandlungsweise macht sich allerdings schon bei der allgemeinen Uebersicht des Inhalts deutlich fühlbar. Auch da, wo man Resultate, Schlüsse erwartet, die von der Induction mit festem Tritt in's Wesen der Sache führen, wo die Kenntnis zur Erkenntnis erhoben werden soll, bleibt der Autor in der Induction stehen. Es wäre aber

ungerecht, zu verkennen, daß dieser Mangel weniger dem Verfasser zur Last fällt, welcher sich überall als einen feinsinnigen Denker kundgibt, der durch Rothe's Schule mit Frucht gegangen und namentlich von diesem und Lotze Anregungen nicht bloß aufgenommen, sondern selbständig verarbeitet hat, als vielmehr der vorgefundenen Themastellung. Die Völkerkunde kann ja in Absicht auf die religiöse Anlage des Menschen immer nur über Aeußerliches der Erscheinungsweise Auskunft geben, illustratives Material liefern; in Bezug auf's Wesen der Sache eigentlich nur auf die eine Frage Auskunft geben, ob diese Anlage eine allgemeine sei oder nicht. So stellt also das Thema, indem es anstatt des Vorwurfs: was lehrt die Völkerkunde über Allgemeinheit und Aeußerungen der religiösen Anlage? diese selbst zum Gegenstand der Untersuchung macht und doch die letztere in die Schranken der Ethnologie bindet, den Bearbeiter in das Halbdunkel eines unzureichenden Empirismus; und unser Autor, in diesem Schatten zu fechten gehalten, liefert mit seinem Buche einen bemerkenswerthen Beweis, daß die bloße Empirie, wie weit und geschickt sie das Netz der Induction spanne, durch ihr eigenes Wesen gehindert ist, zu wirklicher Erkenntnis zu gelangen: die zerstreuten Seiten und Momente der Wahrheit bleiben, zufälliger Combination preisgegeben, aus einander liegen. Oder was ist es anders, wenn Happel, um ein bedeutsames unter manigfachen Beispielen herauszuheben, am Eingange des zweiten Kapitels mit gutem Fug darauf hinweist, daß, um das Wesen der religiösen Anlage zu verstehen, nicht bloß von dem subjectiven Factor ausgegangen werden dürfe, sondern auch das Objective in's Auge zu fassen sei, ohne dessen bewegende Causalität die religiöse Production ein nonsens bleiben würde; wenn er zum anderen (an vielen Stellen, vgl. z. B. S. 116) als dieses Objective das Geheimnisvolle in und hinter der Natur bezeichnet; dann doch wieder die wesentliche Bestimmtheit dieses objectiven Inhalts der religiösen Anlage in der Natur des Menschen selbst gegeben sein läßt (S. 194ff.), um schließlich auf die leere Position zurückzugehen, daß die religiöse Anlage in ihrem ganzen Umfang lediglich Form sei, die jedem beliebigen Inhalt zum Gefäß dienen kann, ohne in ihrem Wesen davon berührt zu werden (S. 278ff.).

Daß in jeder dieser Aussagen ein Moment der Wahrheit liegt, daß jede an ihrem Orte richtig steht, wer wird es verkennen? Zur Erkenntnis gehört aber, daß die einzelnen Momente der Wahrheit, die, jedes für sich gestellt, einander aufzuheben scheinen — (wie denn auch thatsächlich jeder consequent durchgeführte Empirismus Skepsis wird und werden muß) — in eines zusammengefaßt werden. Fast noch peinlicher berührt die gleiche Inconcinnität und Schwebe der Darstellung in Bezug auf das Verhältnis der religiösen zur moralischen Anlage, da in diesem Fall der Autor durch die Problemstellung nicht völlig gedeckt ist. Welche von den Verhältnisbestimmungen beider, die in der Inhaltsübersicht entgegentreten, ist die principiell richtige? Und wie ist die Synthese zwischen ihnen zu vollziehen? Die auf rein inductivem Wege gefundene These Pfannenschmidts, daß die Gottesidee in der Religionsentwicklung überall gerade da hervorbricht, wo der Begriff der sittlichen Persönlichkeit erwacht, wäre einer Prüfung wol werth gewesen; und wie meint der Autor, wenn er schließlich auf der Indifferenz der religiösen Anlage als solcher gegenüber der Sittlichkeit zu beruhen scheint, Religionsgestalten wie dem Buddhismus und Confutsismus gerecht werden zu können, welche, auf diese Basis gestellt, in ihrer Grundgestalt den Namen Religionen kaum noch verdienen würden? Wir könnten das Register leicht vermehren, z. B. durch den Hinweis auf die Incongruenzen in der Stellungnahme Happels zur Religion Israels. Doch wollen wir durch diese wesentlich in einer Linie liegenden Mängel der Methode die Freude an dem Tüchtigen, was der Autor innerhalb dieser Schranken geleistet, uns nicht verkümmern lassen.

Dahin gehört vor allem die Entschlossenheit, mit welcher er eine organische Gliederung der aufsteigenden Manifestationen der religiösen Anlage von innen heraus in Angriff genommen, und jene Rubriken, mit denen man das weite Gebiet mechanisch in Felder abzustecken gewohnt war, als unzutreffend abgelehnt hat. Mag er nicht der erste sein, der auf diese Nothwendigkeit den Blick gelenkt; mag in der völligen Entwerthung jener Rubriken, die immerhin ihr relativ Berechtigtes hatten, eine Ueberspannung des Richtigen liegen, so wird doch den Ausführungen Happels das ent-

scheidende Verdienst verbleiben, der herkömmlichen Schematisirung: Fetischismus, Thierdienst und Sabäismus, Polytheismus, Dualismus, Monotheismus, den Werth eines wissenschaftlichen Systemes zur Grundlegung der Religionswissenschaft vollständig und gründlich entzogen zu haben. Im besonderen springt hier charakteristisch die eigentümliche Würdigung des Fetischismus entgegen — augenscheinlich ein Lieblingsgedanke des Verfassers, da er ihn nicht bloß in der Ausführung S. 133 ff., der eigentlichen sedes materiae, sorgfältig entwickelt, sondern schon im Eingange S. 23 vorandeutend darauf hinweist und nachher wiederholt darauf zurückkommt. Bei der auch in den Geisteswissenschaften mächtigen darwinistischen Strömung der Gegenwart — welcher übrigens der Verfasser ebenso oft thatsächlich folgt (vgl. z. B. S. 189), als er in thesi die ihr widerstrebenden Instanzen des Specialgebietes mannhaft betont (vgl. z. B. S. 187) — war es ja auch eine der nächstliegenden Aufgaben, zu den religiösen Phänomenen, welche unter dem Namen des Fetischismus begriffen zu werden pflegen, deutliche und bestimmte Stellung zu nehmen; da in jener Strömung naturgemäß die Tendenz liegt, in denselben die primitivsten Aeußerungen der religiösen Anlage zu erblicken. Aber nicht eine primitive Religionsgestalt ist ihm der Fetischismus, sondern eine Erscheinungsweise des religiösen Triebes, welche in verhältnismäßig ursprünglichen Religionsformen begegnen kann, ebenso oft aber Product einer Entwicklung, ja auch eines Herabsinkens der religiösen Seelenthätigkeit ist; welche auf allen Stufen der Religionsentwicklung hervortritt und sich Geltung verschafft. Nicht daß eine Natursache durch menschliche Willkür zum Gott gestempelt werde, ist das Wesen des Fetisch — die deutliche Gottesvorstellung ist bisweilen gar noch nicht einmal vorhanden, wo der Fetisch ist —, sondern dieses, daß der Mensch sich das numen zu eigen macht (daher der Fetisch mit Adaptation eines Rothe'schen Terminus als „vereigentümlichter Eigenbesitz" zu bezeichnen). Nicht der Fetisch selbst ist das religiöse Object, sondern das numen, welches der religiöse Mensch in ihn hineingebunden denkt und durch den bewiesenen Cultus sich und seinen Zwecken dienstbar zu machen sucht; kurz: der Fetisch ist dem Verfasser „der Conductor himmlischer Kräfte in die Welt" (S. 140).

Es liegt in dieser von ihm mit großer Parrhesie durchgeführten Anschauung unleugbar ein wissenschaftliches Verdienst, auch wenn man den Einwand für nicht ganz entkräftet halten kann, daß in ganz specifischen Formen des Fetischdienstes das Numen für das Bewußtsein des Anbeters sicher mit dem „Conductor" zu einer unlöslichen Einheit zusammengefaßt erscheint, der Conductor also zum Idol wird. Das Buch selbst bietet zahlreiche Belege für diese Thatsache. Und wenn der Autor mit Recht dem gegenüber betont, daß die gedankenmäßige Trennung doch oft genug darin hervortrete, daß der Fetischanbeter den cultisch behandelten Naturgegenstand, falls er ihm das Erwartete nicht leistet, zerbricht, wegwirft, durch einen anderen ersetzt, so hat er dieser Instanz selbst die Kraft des durchschlagenden Gegenbeweises unterbunden, wenn er doch auch Religionsformen wie den Steindienst u. a. aus dem Gesichtspunkt des Fetischismus gewürdigt wissen will, bei denen der Cultus das bestimmte Object streng festhält. Auch das wissen wir nicht, ob es wohlgethan war und der Klarheit der Begriffe förderlich ist, wenn er, um das allgemeine, überall nach Gestaltung Suchende des fetischistischen Triebes recht eindrücklich zum Bewußtsein zu bringen, kurzweg den Begriff des Fetisch mit dem des Sacraments identificirt und diesen Sprachgebrauch durch's ganze Buch hin consequent festhält. Eine auffällige Verwandtschaft besteht ja allerdings zwischen dem römischen Sacramentsbegriff, wie ihn das Mittelalter geschaffen, und zwischen dem Fetischbegriff Happels; so auffallend, daß man fast meinen möchte, die Entdeckung des letzteren habe ihre verborgenen Wurzeln in einem polemischen Gedankengange des protestantischen Autors; aber es ist doch unbillig, diesen Sacramentsbegriff, der weder dem altkirchlichen noch dem evangelischen Bewußtsein entspricht, als den schlechthin deckenden durch jenen Sprachgebrauch zu markiren. Die verwandtschaftliche Parallele wird sich mit dem Autor (S. 139) bis dahin ausdehnen lassen, daß wie im Fetischismus so im römischen Katholicismus die besonderste Chrarakteristik des Priesterstands aus der Aufgabe des „Sacramentmachens" erwächst; aber gerade diese Consequenz zeigt das Unzuläßige des Vorgehens recht deutlich, den particularen Sacramentsbegriff des einzelnen Zweiges einer Religionsgestalt als

Grundlage für einen Kunstausdruck in einer Wissenschaft von so ökumenischem Charakter zu verwenden, wie es die Religionswissenschaft sein muß. — Und schwer wird man den Erörterungen und Folgerungen des Autors gegenüber auch die Frage unterdrücken können, ob nicht die aus analogischen Erscheinungen erschlossene Allgemeinheit des Phänomens, je nachdem dasselbe reflexionslos sich selbst naturmäßig auslebt oder durch das Ethos der bestimmten Religionsgestalt beherrscht wird, so tiefgreifende Qualitätsunterschiede einschließt, daß es unzuläßig wird, beiderlei Erscheinung mit demselben Maß zu messen: die wüste Zauberei und das Gebet, das Menschenopfer und die ethische Selbsthingabe, das Fingerabschneiden der Polynesier und die christliche Selbstverleugnung (S. 49); den Fetisch und das lebenzeugende Wort, welches bei dem Sacrament der christlichen Kirche ist.

Und das führt uns ja freilich einen Schritt weiter. Der tiefen Unterscheidung, welche trotz aller scheinbaren Uebergänge und wirklichen Rückfälle zwischen der Naturreligion einerseits und der Geistesreligion im engeren Sinne des Wortes anderseits besteht, hat Happel überall nicht genügend Rechnung getragen. Gewiß ist es eine der wichtigsten Regeln naturwissenschaftlicher Forschung, deren virtuose Beobachtung diesen Mangel zur Folge gehabt hat: die nämlich, die Gleichartigkeit der Erscheinung durch alle Stufen zu verfolgen, um so zur Ergründung des Gesetzes zu gelangen; aber daß die einseitige und dadurch sich veräußerlichende Durchführung dieser Regel auf dem Gebiet der Geisteswissenschaft zu Gewaltsamkeiten verleitet, einerseits Vermischung des wurzelhaft Ungleichen erzeugt, anderseits den Weg durchschauender Erkenntnis mit Hecken verzäunt, liegt gerade hier klar zu Tage. Gesetzt auch, man wäre geneigt, die sogenannten Naturreligionen überall als eine Kindheitsstufe anzusehen — Happels Fingerzeige auf die in ihnen wirkende Entartung legen dieser Neigung von vorn ab starke Einschränkungen auf —: wer wird, wenn er von der geistigen Anlage des Menschen im allgemeinen redet, die Kindesstufe zur Norm nehmen, und ihre specifischen Aeußerungen zum Wesenserweis für die Lebensmacht des Geistes der Menschheit? Wer wird, weil manche Züge des Kindlichen am Mann verharren können, und andere am Greise als kindisches Wesen wiederkehren,

das alles für identisch halten, und in dieser Gleichsetzung die allgemeinen und normalen Phänomene des Geistes gegeben glauben? Das thut aber Happel, wenn er in der Schlußabhandlung (S. 323 ff.) bei dem Resultat anlangt, daß alles Uebrige an der religiösen Anlage sich der Fixirung entziehe, wogegen Gespensterglaube, Zauberei und Wahrsagerei als die schlechthin allgemeinen Manifestationen der religiösen Anlage zu bezeichnen seien. Wol weist er, um diese Thesis zu erhärten, mit Nachdruck darauf hin, wie selbst in der Religion Israels diese Züge des Volksaberglaubens durch den Mosaismus nicht haben ausgerottet werden können. Da ist aber doch zu fragen: Was war die Religion Israels, die Verehrung der Feldteufel oder die Jehovareligion? Und wenn doch gewiß die letztere, so ist ja doch offenbar das Gesetz, worauf seine Inductionen hätten führen müssen, vielmehr dieses, daß die Geistesreligion diejenigen vorgefundenen Momente der Naturreligion, welche sie nicht durchgeistigen, zu ethisiren, nicht anzueignen und auf ihre Höhe zu erheben vermag, dem Volksaberglauben überläßt, der aber von da an eben nicht mehr Religion, sondern das Gegentheil der Religion ist; eine Aeußerung der religiösen Anlage nur in dem Sinne, wie etwa auch der Blödsinn als Aeußerung der geistigen Anlage bezeichnet werden kann, weil er eben nur unter Voraussetzung derselben logisch denkbar ist. — Am Anfang des zweiten Kapitels kommt Happel, wie wir sahen, auf den Begriff der Naturreligion zu sprechen, und man würde auch nach dem Zusammenhange der Darstellung erwarten, daß hier jene Unterscheidung in ihrer vollen Bedeutung hätte hervortreten müssen. Er lehnt aber den Begriff der Naturreligion einfach ab, indem er dem Begriff der Natur und der Frage selbst eine durchaus unerwartete Wendung giebt. Wird nach dem recipirten und unentbehrlichen Begriff die Naturreligion als diejenige Weise des religiösen Phänomens begriffen, in welcher das religiöse Individuum weder sich selbst noch sein Object als Geist erfaßt hat und daher mit seiner religiösen Production nicht in's Gebiet des wollenden Bewußtseins und bewußten Willens eingetreten ist, sondern von ungeklärten Inpulsen der Natur innen und außen beherrscht und unterjocht ist; stellt sich von da aus von selbst der Naturreligion die positive, die Geistes-

religion gegenüber, welche im Parsismus und Muhammedanismus, im Judentum und Christentum, beziehungsweise auch im Buddhismus und Confutsismus Gott und sich selbst als Geist, mit Willen und Bewußtsein, wider und über die Natur stellt: so definirt Happel die Naturreligion als diejenige, deren Object die Natur ist, und eliminirt von da aus den Begriff durch die Frage: gibt es denn noch ein anderes Object für die Menschen, als eben die universitas rerum, von welcher er sich überall umgeben sieht und von der er selbst ein Theil ist? (S. 113.) Wir lassen hier dahingestellt, ob die Verneinung dieser Frage in der That so selbstverständlich ist, wie Happel anzunehmen scheint. Seine eigenen Ausführungen über das „geheimnisvolle Etwas" sprechen dawider, und ebenso die ihm gewiß unverborgene Thatsache, daß Religion ihre Idee nicht verwirklichen kann, es sei denn durch Realsetzung eines solchen Objects. Wir lassen ebenso dahingestellt, ob das hier eingeführte Axiom der modernen Religionsphilosophie, wonach das Object, welches die religiöse Anlage sollicitirt und an sich heftet, das Universum sei, sich auch nur auf dem Standpunkte der Empirie rechtmäßig durchführen läßt. Erfahrungsmäßig ist der Begriff des Universums ein solcher, der erst auf der Höhe aller Cultur hervorbricht: eine Abstraction, die noch viel mehr als der Begriff Gottes einen unendlichen Reichtum geistiger Entwicklung zu nothwendiger Voraussetzung hat, nur bei Culturvölkern, und überall ziemlich spät einsetzt [1]). Alle ursprüngliche Naturempfindung, und auch die religiöse, ist particular; nicht das Universum, sondern dieser oder jener Natureindruck berührt den Menschen religiös; nicht das Uni-

[1]) Einen instructiven Typus für dies Eintreten gewährt die Wahrnehmung, wie bei dem Choragen der modernen Geistesentwicklung in Deutschland, bei Herder, der Begriff des Universums, bis dahin eine dem Adyton der vornehmsten Philosophie angehörige Abstraction, plötzlich (1769) mit der Macht einer den ganzen Menschen hinnehmenden Offenbarung hervorbricht. Vgl. Herders Werke, Ausgabe von Suphan (Berlin 1878), Bd. IV, S. 350 ff. Die elementare Gewalt des Ausbruchs gibt eine Vorahnung von der Macht, mit der der Strom, keineswegs überall befruchtend, sich in alle Höhen und Niederungen des geistigen Lebens der Nation ergießen sollte.

versum, sondern die hie und da hervorbrechende Gewalt in der Natur erfüllt den Menschen mit dem Schauer vor der Macht: erst als die ausgereifte Frucht des Geistes, der sich zur Einheit des Gottesgedankens bereits längst durchgerungen, fällt auch der Begriff des Universums ihm in den Schoß, an sich für die religiöse Function indifferent, und erst von da ab in die religiöse Sphäre hineinwirkend, wo der fetischistische Trieb auch das Universum zur Incarnation Gottes stempelt und mit dem ἓν καὶ πᾶν von der Höhe der Geistesreligion wieder herabsteigt. Wir lassen das, wie gesagt, dahingestellt, und fragen nur: ist die Wendung, die Happel dem Begriff der Naturreligion gegeben, eine richtige, und kann sie für den Erfolg seiner Untersuchung fruchtbar sein? Vielmehr hat er sich mit diesem Vorbeigehen am Gegensatz der Geistesreligion den Weg verbaut, das religiöse Vermögen in seiner Anlage auf sittliches Bewußtwerden zu begreifen, und so zu einer durchsichtigen und erschöpfenden Würdigung der religiösen Phänomene zu gelangen. Er hat sich statt dessen die Bahn zu einem grundlosen Moor geschüttet, wo die religiösen Phänomene, nach äußerlicher Analogie wahllos aus allen Sphären zusammengerafft, nicht ein Reich von Gestalten, sondern von Larven aufzeigen, und mit ihrer Umflechtung auch den Geist selbst in's wirre Chaos hinabreißen, anstatt daß die aus dem Dunkel des Unbewußten aufringende und zur Selbständigkeit strebende Idee aufzuzeigen gewesen wäre. Und dies um so bedauerlicher, als dem Autor der bessere Weg nicht unkund war, wie das dritte Kapitel beweist, welches in demselben Grade das gelungenste des Buches ist, wie es am meisten vom Thema abbiegt. Aus der Höhe der hier gewonnenen Gesichtspunkte war das Ganze zu organisiren, mochte immerhin der Gang so genetisch genommen werden, wie er wollte, und wie es in der Stellung des Problems nicht bloß, sondern auch in der Rücksicht auf die richtige Methode der Forschung begründet war: sollten die Resultate des dritten Kapitels überhaupt zu Recht bestehen, so mußten sie in Harmonie treten mit dem Vorausgegangenen und aus demselben als klares Ergebnis herauswachsen. Auch da, wo der Verfasser die lebendigste Erkenntnis zeigt, wie constitutiv gerade für die ideegemäßesten Manifestationen der religiösen Anlage „die geniale Be-

geisterung geistesmächtiger Persönlichkeiten“ (S. 235 f.) ist, drängt sich unwillkürlich die Bemerkung auf, daß diese Assertion nur eine Verschiebung, aber keine Lösung des Problems ist, wenn bei dieser Begeisterung stehen geblieben, nicht aber erkannt wird, daß mit ihrer Wirksamkeit die Religion aus dem Naturgebiet in das des Geistes übergetreten ist, — daß, um es auf einen technischen Ausdruck zu bringen, auch nicht einmal die religiöse Anlage ausreichend beschrieben werden kann ohne einen Begriff der Offenbarung.

In der Miskennung und Verwischung des Unterschiedes zwischen wildgewachsener und zum Bewußtsein erhobener Religion liegt die Achillesferse des Buches; hier der Grund des Unbefriedigenden, welches, abgesehen vom dritten Kapitel, dem Eindruck des Tüchtigen in der Leistung des Verfassers fast überall zur Seite geht, und stellenweise durch empfindliche Lücken und Abwege der Darstellung sehr fühlbar in's Bewußtsein des Lesers tritt. Hier liegt der Grund, daß Aeußerungen der entwickelten religiösen Anlage, über deren relative Allgemeinheit und Bedeutsamkeit doch auch die Völkerkunde viel und merkwürdiges lehrt, wie z. B. Mystik, Theosophie, Theologie, nirgends in den Gesichtskreis treten; daß der Verfasser der edlen Urgestalt der persischen Religion nicht gerecht zu werden vermag und von einem physischen Charakter des Guten und Bösen in derselben redet, welchen aus den Gathas zu erweisen ihm schwer werden sollte; daß jene specifische Manifestation der religiösen Anlage, auf welche zuletzt M. Müller in sinniger Weise den Blick gelenkt hat, völlig unerörtert geblieben ist: der Charakter der Buchreligion nämlich, welcher einen bestimmten Kreis hochentwickelter Religionen sehr bedeutsam zusammenschließt. Hier liegt ebenso der Grund, daß ihm das wunderliche quidproquo begegnen kann, den ethischen Gottesbegriff des Alten Testaments der sinnlichen Ausdrucksweisen wegen in einem Grade zu materialisiren, daß sogar das Zeugen, welches Ps. 2, 7 von Gott in Bezug auf den theokratischen König gesagt ist, „ganz eigentlich“, also physisch gedeutet wird (S. 191); und wiederum auch den Namen Jahve da einzuführen, wo es gilt, den natürlichen Schauer als allgemeines Charakteristicum der religiösen Anlage aus der Namen-

gebung der Gottheit zu erweisen, und zwar mit der Motivirung, daß mit diesem Namen Gott als Schöpfer und Ordner der Welt bezeichnet sei (S. 58). Wir bemängeln dabei nicht, daß die sprachliche Seite der Motivirung auf mehr als schwachen Füßen steht: die Annahme, daß Jahve nicht den Seienden, sondern den das Sein Bewirkenden ausdrücken solle, setzt eine den Ursprüngen fremde Abstraction der Namensfindung voraus; dieser Begriff würde nicht durch die auf Reflexion beruhende Causalitätsform des Verbums, sondern durch Concretbildungen wie bōrē, ʿōsè ausgedrückt worden sein, die ja auch der heiligen Nomenclatur nicht fehlen; und für die Behauptung, daß die Form Jahve eben nur Hiphil sein könne, wird Lagarde den Beweis immer schuldig bleiben. Auch das bemängeln wir nicht, daß der „Seinmacher" noch immer nicht sofort der Ordner sein würde: wenn auch nicht in Jahve ausgedrückt, so ist ja der Begriff Gottes als des Weltordners sicher ein Grundbegriff der alttestamentlichen Religion. Aber das muß bemerkt werden, daß mit diesem Merkmal der ordnenden Herrschaft des Schöpfers ein ethisches Moment in die Gottesvorstellung eingetreten ist, welches die Naturfurcht in einen Affect höherer Ordnung aufhebt: wo Ordnung erkannt ist, hört die Furcht niederer Art auf. Vielmehr war a. a. O. augenscheinlich die Stelle, die Namen Elohim (den man schon wegen Stellen wie 1 Sam. 28, 13 niemals hätte mit El confundiren sollen) und namentlich Pachad (Gen. 31, 42) einzuführen. —

Die Schreibart des Verfassers ist so individuell und daher von so bedeutendem Einfluß auf die Exposition des Gegenstandes selbst, daß die Besprechung des Buches ohne ein Eingehn auf dieselbe in einem wesentlichen Punkte unvollständig sein würde. Ihre Ursprünglichkeit, Frische und Manigfaltigkeit macht sich überall geltend und hat nicht geringen Antheil an dem Anregenden der Lectüre. Das ist bei der Trockenheit des Gegenstandes und seiner wissenschaftlichen Erörterung dem Autor zum entschiedenen Verdienst anzurechnen; um so mehr als man, obgleich die Kühnheit nicht selten zur Keckheit wird und die Manigfaltigkeit oft Buntheit werden muß, das Gefühl verlorenen Maßes nirgends hat. (Gewisse hartnäckig wiederkehrende Fehler der Orthographie, wie „spe-

civisch", „Triumpf", „Reiz", wird man weniger dem deutschen Verfasser, als den holländischen Setzern zur Last legen dürfen.) Immerhin kann manches, was in schriftstellerischen Anfängen nicht unangenehm berührt, weiterhin festgehalten und ausgebildet, zur Manier werden, und namentlich zwei Klippen wird der Autor zu umschiffen bemüht sein müssen. Er hat eine Neigung, pikant zu schreiben, welche im vorliegenden Buche zwar nirgend geradezu verletzt, weil sie von den Niederungen der persönlichen Pikanterie sich fernhält, aber doch an einzelnen Stellen den Eindruck der Darstellung beeinträchtigt und im fünften Kapitel in die directe Gefahr geräth, den Gegenstand lediglich durch seine Schatten zu malen, und dadurch in offenbare Ungerechtigkeiten zu verfallen. Denn ungerecht ist es, einerseits den kirchlichen Charakter der Kunst und Wissenschaft im Mittelalter der Religion als eine Tyranneisünde anzurechnen, andererseits aber zu verschweigen, daß diese Kunst und Wissenschaft so gut wie ausschließlich von der Kirche hervorgebracht und gepflegt, und großentheils von der Kirche getragen war (S. 284 f.). Und wenn dem Gesichtspunkt der gemeinen Nutzbarkeit des Thuns erst bis dahin Recht gegeben wird, daß die Selbstdarstellung der Religion im Cultus selber, nicht etwa bloß ihre Auswüchse, als geschäftiger Müßiggang zu prädiciren sei (S. 263 f.), so sehe ich nicht ab, wie man ihm wehren will, auch so erfreuliche Forschungen wie die über die religiöse Anlage mit derselben Velleität abzuthun. Wir hätten nicht geglaubt, daß diese niedere Werthung des Cultus (welche übrigens für sehr wesentliche Lücken in den Erörterungen des Verfassers den Erklärungsgrund gibt) nach Schleiermacher einem Theologen begegnen könnte. Der äußeren Analogie wegen fügen wir hinzu, daß es bei einem theologisch durchgebildeten Verfasser verwunderlich ist, die Trinitätslehre mit Gespensterglauben und Zauberei als heidnisches Ueberlebsel oder gar als einen Uebergang zum Marien-, Heiligen- und Papstdienst obiter charakterisirt zu finden (S. 300. 337), und — noch verwunderlicher — das Apostolicum als eine „im vierten Jahrhundert von der kaiserlichen Hoftheologie aufgestellte Formel" (S. 294); — dieses noch dazu in einem Zusammenhange, wo ein Gelehrter wie David Strauß colossaler Unkenntnis beschuldigt wird! — Zum anderen verleitet den Verfasser seine Stärke

in pointirten Aperçus nicht selten zu einer Lust am Paradoxon, welche sich ruhiger Abwägung überhebt und durch die Vermischung der bestbegründeten wissenschaftlichen Resultate mit dem bloßen Einfall in dem Leser das Gefühl unsicheren Bodens erweckt. Wenn in neu aufgebrochenen Gebieten, und zumal solchen, wo das Material der wissenschaftlichen Bearbeitung nur ein dürftiges und fragmentarisches ist, derartiges leicht getragen wird, unter Umständen sogar den Werth einer fördernden Hypothese haben kann, so empfiehlt es sich in keiner Weise bei Gebieten, auf denen durch vielfältige Durcharbeitung gesicherte Erkenntnisse vorhanden sind. Die Gleichung opfern = offerre = bieten = beten (S. 39) zerfließt vor der Thatsache, daß beten (gothisch bidan, althochdeutsch peton, mittelhochdeutsch beten) mit bieten (gothisch biudan, althochdeutsch piotan, mittelhochdeutsch biuten, bieten) einfach nichts zu thun hat. Die Beschneidung im Alten Testament zu den „Selbstverstümmelungen exaltirter Frömmigkeit" zu rechnen (S. 49. 267) heißt doch die Lust am Frappirenden der äußerlichen Analogie über die nüchterne Wahrheit setzen, und in dieselbe Kategorie gehört die Behauptung S. 14, daß die Eintragung des Geschlechtsverhältnisses in die Gottesvorstellung sich in den alttestamentlichen Theologumenon vom Ehebunde zwischen Gott und Israel ebenso zum Ausdrucke bringe, wie im Yang und Yng der Chinesen und im „Stoff und Kraft" des modernen Materialismus; — daß die religiösen Speiseverbote an der Lehre von der Seelenwanderung ihre Hinterlage haben (S. 28), ist für's Alte Testament ebenso gewiß unrichtig, wie die Versetzung verstorbener Hebräer an den Sternhimmel (S. 28) unbelegbar, und die Behauptung, daß mit Elisa der Niedergang der hebräischen Prophetie begonnen (S. 36), mindestens misverständlich ist; — einen Namen El-Jahve (analog mit El-Schaddai S. 16) müßte das Alte Testament als Misbildung ablehnen, und die Elilim der Prophetie haben trotz Happel (S. 206) mit Geister- und Dämonencultus lediglich nichts zu schaffen; — daß Jehova von seinen Verehrern mit der physischen Natur des Feuers behaftet gedacht sei (S. 223 f.), wird im Alten Testamente nur der finden, der es finden zu müssen glaubt; und die Behauptung (S. 224), daß die Auswahl Israels vor den Völkern lediglich als Tyrannenlaune

Gottes gedacht, nirgends ethisch motivirt sei, ist angesichts von Stellen wie Gen. 18, 19. Deut. 8, 19f. ebenso unberechtigt, wie angesichts der Proverbia und Hiobs die andere, öfter wiederholte von dem engen Gesichtskreis des jüdischen Volkes in Bezug auf alle geistigen Probleme der Cultur. Wenn die Aufzählung dieser Details, nur Einem Specialgebiet entnommen und leicht zu vermehren, gewiß zu dem Wunsch einer größeren Selbstdisciplin in Gedankenformung und Ausdrucksweise berechtigt, so erfordert doch die Gerechtigkeit, ergänzend zu bemerken, daß es ein Fehlschluß sein würde, aus dieser Serie zu folgern, daß dem Autor überhaupt eine gerechte und eingehende Würdigung der alttestamentlichen Religion abgehe. Im Gegentheil, was er zur Charakterisirung derselben im großen und ganzen ausführt, gehört — vgl. namentlich S. 204ff. 303. 175. — zum Besten, was in neuester Zeit nicht bloß von Religionshistorikern über diesen Punkt erörtert worden ist, und erheischt gegenüber der gegenwärtig starken Neigung, die stille Größe des Alten Testaments durch die glitzernden Flitter und Curiositäten sich verdunkeln oder gar verunzieren zu lassen, die von allen Winkeln der Welt her auf die Arena der religionsgeschichtlichen Forschung zusammengeführt werden, entschiedene Anerkennung.

Eine Warnung, die ebenfalls durch den Gesamteindruck des Buches nahegelegt wird, wird sich allerdings weniger an den Verfasser, als vielmehr an eine allgemeinere Strömung in der religionsgeschichtlichen Forschung der Gegenwart zu richten haben, der an seinem Theile tributär zu werden Happel nur eben nicht vorbeigekonnt hat. Wir meinen die Neigung zu unmittelbarer Anwendung religionsgeschichtlicher Resultate, wirklicher, halbgarer und angeblicher, auf die Kirchengestaltung unserer Gegenwart, auf die Beurtheilung und Beantwortung von Fragen der kirchlichen Lehre, Liturgie, Politik, kurz auf die Probleme der praktischen Theologie. Namentlich dem Theologen liegt ja diese Neigung nahe, wiewol sie keineswegs bloß an theologischen Bearbeitern des Feldes wahrzunehmen ist. Es ist ja auch gewiß, daß jede wissenschaftliche Forschung und zumal die, deren Gegenstand die Religion ist, irgendwie mit ihrem gesichteten und verarbeiteten Erwerb auf die Auffassung auch der kirchlichen Aufgaben der Gegenwart befruchtend

einzuwirken in die Lage kommen muß. Aber dabei darf doch nicht übersehen werden, daß diese Einwirkung keine unmittelbare sein kann; daß die religionsgeschichtliche Forschung an einem ganz anderen Ringe der Kette der allgemeinen Wissenschaft einsetzt, als die praktische Theologie; daß ebenso wenig wie der Geologe als solcher zum Baumeister geschickt ist, ebenso wenig die Religionsgeschichte als solche unmittelbare Regeln für den socialen Aufbau und Ausbau der bestehenden Kirchengemeinschaft geben kann. Kurz, daß alle Resultate der nicht unmittelbar hiehergehörigen Wissenschaft erst in die allgemeine Wissenschaft aufgenommen und derselben organisch einverleibt sein müssen, ehe sie durch ihre ethische und ästhetische Verarbeitung fruchtbar auch für die Kunstlehren werden können, aus denen sich die Theorie von der Fortbildung der jeweiligen Gestalt der Kirche bildet.

Berlin. P. Kleinert.

2.

Dr. Martin Luthers sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Homiletische und katechetische Schriften. 2. Auflage. Frankfurt a. M. u. Erlangen. Heyder und Zimmer, 1862—1879. Bde. 1—18.

Im Jahre 1826 begann die Verlagshandlung von Carl Heyder in Erlangen eine neue Gesamtausgabe von Luthers Werken, nachdem seit dem Erscheinen der letzten Gesamtausgabe, der sogenannten Walchischen oder Hallischen, 73 Jahre verflossen waren. Schon insofern konnte die Zeit für das neue Unternehmen als günstig erscheinen; dazu hatte ja damals in der evangelischen Kirche Deutschlands eine Rückkehr zum Glauben der Reformatoren begonnen und war somit ein eifriges Studium auch der Schriften Luthers zu erwarten. Und doch! Die Hallische Ausgabe war in 13 Jahren vollendet worden (1740—53), trotzdem daß sie in dem

Jahre begann, in welchem ihre Vorgängerin, die in 11 Jahren (1729—1740) gedruckte Leipziger, zum Abschluß kam. Die Erlanger-Frankfurter Ausgabe dagegen, für deren Veröffentlichung ursprünglich 5 Jahre (!) in Aussicht genommen waren, ist bis heute, nach 54 Jahren, noch nicht zur Vollendung gelangt, eine Thatsache, die für die evangelischen Theologen Deutschlands als recht beschämend bezeichnet werden muß. Fehlt es doch der jüngsten Ausgabe keineswegs an Vorzügen, die ihren Besitz für alle, die sich mit Luther genauer beschäftigen, höchst wünschenswerth machen müssen. Zwar die Walchische Ausgabe ist noch jetzt die am höchsten bezahlte. Aber dies wird daher rühren, daß sie eine sehr große Anzahl von Schriften und Urkunden enthält, die, nicht von Luther herrührend, für das Verständnis der Reformationsgeschichte von großem Werthe sind. Sonst leidet sie an verschiedenen Mängeln. Die übelsten von diesen sind, daß sie die jetzt bekannten Schriften Luthers nicht mehr vollzählig und nicht kritisch genug gibt, und dann, daß sie die lateinischen nur in deutscher Uebersetzung und auch die deutschen nicht ganz in der ursprünglichen Gestalt mittheilt. Dadurch ist sie für den streng wissenschaftlichen Gebrauch ungenügend geworden. Eben diese Fehler bestrebt sich die neueste Ausgabe, die sonst in der Anlage auch ihre nicht unbedeutenden Gebrechen hat, zu vermeiden. Anfänglich freilich war der Plan auch hier, von den lateinischen Schriften eine deutsche Uebersetzung zu drucken. Praktische Gesichtspunkte waren überall die überwiegenden, aber Subscribenten in Berlin, Bonn, Breslau, Erlangen, Königsberg, Leipzig und Tübingen erhoben hiergegen Einsprache und verlangten, daß jede Schrift in ihrer Ursprache gedruckt würde. Herausgeber und Verleger waren alsbald bereit, dem zu entsprechen, und so lenkte die neue Ausgabe alsbald in die richtige Bahn ein. Sie gibt alles aus Luthers Feder Stammende in der Sprache, in welcher es geschrieben ward, so daß also die ganze Sammlung in 2 Haupttheile, den in 67 kleinen Octavbänden abgeschlossenen deutschen und den noch nicht vollendeten lateinischen, zerfällt. Sodann gieng man überall auf die ältesten Drucke zurück und gab den Text nach diesen mit Beifügung der in den anderen alten Drucken befindlichen Varianten. Und endlich behielt man vom 21. Bande

an auch in den deutschen Schriften des Reformators Sprachform bei. „Nicht nur Luthers Ausdruck, Wortfügung und Wortstellung, sondern auch der Laut seiner Worte ward so genau wiedergegeben, daß, soweit die heutigen Grundsätze der Orthographie, deren Aufnahme in diese neue Ausgabe für nothwendig gehalten ward, es nur immer gestatteten, weder ein Vocal nach ein Consonant, den man beim Lesen der ältesten Ausgaben hörte, verändert, weggelassen oder zugesetzt ist“ (vgl. Irmischer in der Vorrede zum 24. Bande). Durch solche Vorzüge, welche sie in ihrer Gesamtheit vor allen früheren voraus hat, ward die Erlanger Ausgabe erst wissenschaftlich recht brauchbar, was denn auch darin Anerkennung fand, daß man bei wissenschaftlichen Arbeiten mehr und mehr auf sie zurückgieng und nach ihr citirte. Aber die genannten Vorzüge eignen der Ausgabe in vollem Maße allerdings erst vom 21. Bande an. Die ersten 20 Bände der deutschen Hälfte enthalten Luthers Predigten, und diese wurden von dem damaligen Herausgeber vorwiegend für den erbaulichen Gebrauch bearbeitet und dabei, um „dem Leser einen immer ungetrübten Genuß zu gewähren“, nicht unwesentlich umgestaltet, wie den Predigten dies ja bisher schon so oft widerfahren war. Es mag sein, daß solche Rücksichtnahme auf Erbauung suchende Leser den Absatz gefördert hat. Wenigstens war diese Predigtabtheilung ja schon nach 36 Jahren vergriffen. Aber dennoch hat der neue Herausgeber recht daran gethan, daß er sich hierdurch nicht beeinflussen ließ, sondern sich bestrebte, die ersten 20 Bände den übrigen gleichförmig zu machen und die für das Ganze aufgestellten Grundsätze recht streng durchzuführen. Erst in dieser 2. Auflage ist dem uns gebotenen Texte der Predigten Luthers die volle wissenschaftliche Brauchbarkeit verliehen. Man darf sagen, daß der von dem jetzigen Herausgeber, Pfarrer E. L. Enders zu Oberrad bei Frankfurt a./M., bearbeitete Theil der best redigirte der Gesamtausgabe ist. Und ein gebildeter Deutscher, der es etwa liebt, am Sonntag eine Predigt Luthers zur Erbauung zu lesen, wird gewiß dadurch, daß dieselbe ihm nun in ihrem ursprünglichen Sprachgewande entgegentritt, in seinem „Genusse“ nicht gestört werden.

Der Inhalt der seit 1862 erschienenen 18 Bände neuer Auf-

lage ist folgender. Den Anfang macht, Bd. 1—6, die Hauspostille, dann folgt, Bd. 7—15, die Kirchenpostille, und die letzte Abtheilung bietet unter dem Titel: „Vermischte Predigten" zahlreiche Einzelpredigten, die zum Theil wieder in nahem Verhältnisse zu solchen in den Postillen stehen.

Die Hauspostille, welche nur evangelische Texte behandelt, erschien bekanntlich gleich anfangs in zwei Bearbeitungen, der von Veit Dietrich und der von Georg Rörer, die mancherlei Verschiedenheiten aufweisen. Diese beiden Bearbeitungen hatte der Herausgeber der ersten Auflage als seinem Zwecke besser entsprechend in der Weise ineinandergemengt, daß er in der Regel der Dietrich'schen folgte und dann bei den betreffenden Sonntagen diejenigen Predigten, welche bei Dietrich fehlten, nach Rörer einschaltete. Er wollte ein richtiges Kirchenjahr herausbringen, für erbauliche Zwecke ganz angemessen. Aber das Ursprüngliche hat man dabei nicht. Der neue Herausgeber that daher sehr wohl daran, daß er einen anderen Weg einschlug. Er hat die beiden Bearbeitungen getrennt, jede für sich drucken lassen. Bd. 1—3 haben wir nun die Dietrich'sche, Bd. 4—6 die Rörer'sche Ausgabe. Er geht auf die ältesten Drucke zurück, bei Dietrich auf den von 1547, als den letzten von Dietrich selbst noch besorgten, bei Rörer auf den von 1559. Zur ersteren Bearbeitung sind die Abweichungen der drei vorhergegangenen Drucke sorgfältig angegeben, zu der Rörer'schen fehlen alle Varianten, da schon der erste Druck dieser Bearbeitung nach Rörers Tode erschien. Endlich am Schlusse des 6. Bandes befindet sich eine chronologisch geordnete Zusammenstellung der in der Hauspostille enthaltenen Predigten, nachdem schon vorher bei den einzelnen Predigten soweit irgend möglich das Jahr, in dem sie gehalten wurden, angegeben war, so daß man darnach nun fast überall bestimmen kann, in welches Jahr dieser oder jener Ausspruch Luthers gehört.

Bei der Kirchenpostille war ein derartiges Umgestalten der Anordnung nicht nöthig. Die ihr gewidmeten 9 Bände bringen zuerst (Bd. 7—9) die Epistelpredigten, dann (Bd. 10—14) die Evangelienpredigten und (Bd. 15) Festpredigten, die meist an jetzt nicht mehr gefeierten Heiligentagen gehalten wurden. Für den

Wintertheil dieser Postille, der genau genommen allein die volle Autorität Luthers für sich beanspruchen kann, ist der Druck von 1540 zugrunde gelegt, unter genauer Angabe der Abweichungen der früheren Drucke. Für den Sommertheil der Epistelpredigten dient als Grundlage der Druck von 1543, für den Sommertheil der Evangelienpredigten ein Druck von 1531, und endlich für die Festpredigten die Rodt'sche Bearbeitung der Kirchenpostille von 1527. — Die Kirchenpostille Luthers, welche selbst zu vollenden er verhindert ward, ist bekanntlich zum größeren Theile unter seiner Genehmigung von Schülern und Freunden zusammengestellt worden. Sie bedienten sich dabei theils eigener Nachschriften, theils früherer Drucke von einzelnen Predigten, die hie und da auf Grund von Nachschriften erschienen waren. Diese überarbeiteten sie vor der Aufnahme mit oft ziemlich weitgehender Freiheit, indem sie etwa, was ihnen nicht mehr passend erschien, einfach wegließen. Auch sie verfolgten ja nicht wissenschaftliche, sondern zunächst praktische Zwecke. Da ist es nun ein besonderes Verdienst des gegenwärtigen Herausgebers, daß er sich die Mühe nicht hat verdrießen lassen, jenen Einzeldrucken nachzuspüren und uns die Abweichungen des späteren, so zu sagen officiellen Textes, von ihnen sehr genau angibt. Man darf wol sagen, daß man dadurch mehr echten Luther bekommen hat. Freilich waren auch die meisten jener Einzeldrucke nicht vom Reformator selbst veranlaßt, und es ist immerhin möglich, daß manche der Nachschriften, nach denen sie gefertigt wurden, fehlerhaft waren. Aber dagegen wird auch das angenommen werden dürfen, daß diese Herausgeber wirklich das mittheilen wollten, was in ihren Händen lag, und kein Interesse daran hatten, zu ändern und vermeintlich zu bessern. Wenn man die Abweichungen vergleicht, so wird man in sehr vielen Fällen den Eindruck gewinnen, daß die Einzeldrucke das Ursprüngliche haben. Pfarrer Enders weist für 78 von den in diesen 9 Bänden enthaltenen Predigten das einstige Vorhandensein von Einzeldrucken nach. Es ist ihm nicht bei allen 78 gelungen, solcher habhaft zu werden, aber in vielen Fällen ward sein Suchen durch Erfolg belohnt, und die von ihm veranstaltete Ausgabe ist dadurch eines großen Vorzugs vor allen früheren theilhaft geworden. Noch nie

ist uns das gesammte auf Luther zurückgehende Predigtmaterial so ursprünglich und so vollständig vorgelegt worden wie hier. Auf der hier gegebenen Grundlage wird es mehr denn als bisher möglich sein, die Entwicklung der Predigtweise Luthers im einzelnen zu erforschen. Ja auch für die Erkenntnis der sonstigen Anschauungen des Reformators fällt hierdurch dem Leser manches als Gewinn zu. Es zeigt sich das am meisten bei Bd. 15, der die vielleicht am wenigsten bekannten Feiertagspredigten der Kirchenpostille enthält. Luther predigte noch an diesen Tagen, weil sie einmal anerkannte Feiertage waren; aber er half selbst dazu, sie als solche abzuschaffen und sie der täglichen Arbeit wiederzugeben. Am St. Barbara-Tag begann er (Bd. 15, S. 18): „Die Legende von St. Barbaren wöllen wir fahren lassen, denn es kaum eine lausigere ist in dem ganzen Legendenbuch als diese; es ist alles erstunken und erlogen mit dem Hirten, der sie verrathen hat, daß er zu ein Stein sei worden und mit den Schafen, daß sie sind in Heuschrecken verwandelt; es ist mehr poetisch und einer Fabel ähnlich denn christlich. Wir wollen das Evangelion kürzlich handeln, so viel Gott Gnade gibt, daß ihr deste ehe wieder an euere Aerbeit kommet.“ Mit kräftigen Worten erklärte er sich Bd. 15, S. 228. 498f. gegen die prunkvollen Kirchenbauten, auf die man so viel wendete, da sie als besonders gutes Werk galten, wie sie denn als solche ja auch heutzutage noch von Leuten wie Janssen gerühmt werden. Luther sagt jedenfalls christlicher zu seiner Gemeinde: „Wenn wir kommen und haben den Armen nichts guts gethan und rühmen uns: ei, ich hab' eine Kirche gebaut, ja, wie ein groß Loch hab' ich in den Himmel gemacht! Da wird Gott sagen: wer hat dich's geheißen? Wenn du dann sprichst: ich hab's gut gemeinet und mich dünkete, es sollt dir gefallen: so wird Gott antworten: so dünkt es mich nicht gut.“ Erwähnt werden mögen hier auch seine Worte gegen die Heiligenverehrung und über die rechte Behandlung der sogenannten Heiligen, Bd. 15, S. 382. 390ff. 497. 509. 518 und besonders 451 und gegen die Marientage, Bd. 15, S. 496: „Derhalben wollt ich, daß man ihre Feste liegen ließ, denn es ist nichts in der Schrift davon; es leidet sich nicht, daß man die Schrift dahin ziehen will, da sie

nicht hergehören; es ist nicht fein“. Auch der Ausspruch gegen das Allerheiligen- und Allerseelenfest, Bd. 15, S. 516. — Kurz, selbst wenn man von der mannigfachen dogmatischen Ausbeute in diesem Bande (vgl. Bd. 15, 49 f. 61. 145 ff. 168. 179. 217 wozu 473, dann 279 u. 356. 433 f. 466) absieht, so bietet er dem Leser immer noch vieles, was für die Charakteristik des Reformators von rechter Bedeutung ist.

Die drei zunächst letzten Bände der neuen Auflage tragen den Titel: „Vermischte Predigten.“ Sie bieten solche, die weder in der Haus- noch in der Kirchenpostille stehen. Und hier nun ist das Suchen des Verfassers von besonderem Erfolge gekrönt worden. Nicht weniger als 28 Predigten hat er zum ersten Male aus alten Drucken geben können, so daß die Bände der 2. Auflage auch im Umfange gegen die der ersten beträchtlich gewachsen sind. Das reiche Material hat er nicht, wie früher geschehen war, nach der Perikopenfolge, sondern chronologisch geordnet. Und das ist gerade hier von Werth; denn diese Predigten in ihrer ursprünglichen Gestalt, die schon in den ersten Gesamtausgaben, zumal der Wittenberger, oft sehr willkürlich geändert ward, lassen rechte Einblicke in die Entwicklung Luthers und seines Werkes thun. Wir sehen ihn da anfangs noch das Reliquienwesen (16, 9) und die Ohrenbeichte (16, 21) billigen und die Ehe ein Sacrament nennen (16, 53. 62). Aber dann zieht er schärfer die Folgerungen aus den reformatorischen Grundlehren und geht den Misbräuchen zu Leibe. Er räth die Beseitigung der Processionen (16, 74): „hie sollten die Bischof und auch weltlich Ubirkeit zusehen, daß solch Misbrauch abgethan oder die Prozession ganz aufgehaben würden“. Er verlangt die Abschaffung der Heiligentage mit Worten, die freilich heute auch manchem Evangelischen, besonders manchem „Christlich-Conservativen“ ketzerisch erscheinen werden, die aber darum doch richtig und christlich sind; 16, 158. 176: „Wollt Gott, daß in der Christenheit kein Feirtage wäre, dann der Sonntag, daß man Unser Frauen und der Heiligen Fest alle auf den Sonntag legt; so blieben viel boser Untugend nach, durch die Aerbeit der Werkeltag würden auch die Land nit so arm und vorzehret. Aber nu sein wir mit vielen Feirtagen geplagt zu Vorderbung der Seelen,

Leibe und Guter, da von viel zu sagen wäre" (S. 193). — Geschichtlich höchst interessant sind in einer bisher in den Gesamtausgaben fehlenden Predigt vom März 1523 die Hindeutungen auf die nun hervortretende Sectirerei, die den Gang der Reformation stören werde (17, 31—35): „Es hebt schon an, ich hab schon eins oder zwei gesehen, wills aber nicht rühren". Im Zusammenhang damit (17, 33) spricht er den Wunsch aus, es möchte zum Besten der Kirche bald zu Verfolgungen kommen, Worte, welche den Jubel in dem kurz darnach gedichteten Liede von den zween Märtyrern in Brüssel erklären. Sehr zu beachten ist, was wenige Tage später über die nothwendige Neuordnung der Abendmahlsfeier in Wittenberg gesagt wird (17, 41). Und zeigt schon jener Satz: „will's aber nicht rühren", Luthers an sich haltende Weisheit in seinem Berufe, so tritt die noch mehr 17, 246 hervor, wo er 1525 unter veränderten Verhältnissen lehrt, wie man die Schwachen und die Starken berücksichtigen und behandeln müsse; vgl. dazu 16, 138. — Im 18. Bande, der die Predigten aus den Jahren 1531 und 1532 enthält, sind besonders zu beachten die beiden Predigten bei der Bestattung des Kurfürsten Johann. Die dringen freilich tiefer ein in die christliche Hoffnung, als es in den gewöhnlichen Leichenpredigten geschieht. — Die Predigt Nr. 90 möchte man den Anhängern von Pearsall Smith recht zur Beherzigung empfehlen. — An zeitgeschichtlichem ist zu bemerken, daß durch den ganzen Band Luthers Jubel über den Ausgang des Augsburger Reichstags hindurchklingt, seine Freude darüber, daß Gott in dieser Zeit der Gefahr seine Hoffnung nicht hat zu Schanden werden lassen; vgl. vorzüglich 18, 369 ff.

Nur ganz nebenbei bemerke ich, daß bei genauerem Lesen auch sprachlich Interessantes abfällt. So finden sich z. B. die wenigstens in Franken noch jetzt im Dialekt ganz gebräuchlichen Ausdrücke: „meeren" und „mockeln" bei Luther (13, 101 und 17, 359), der auch das Sprüchwort: „Gelehrte, Verkehrte" (17, 79. 397) kennt.

Doch genug der Einzelheiten. Das Mitgetheilte wird genügen, um zu zeigen, wie bedeutend diese zweite Auflage der Predigten sich von allen früheren Drucken zu ihrem Vortheil unterscheidet und wie

sehr das Studium Luthers durch sie gefördert wird. Möchte es denn diesen Bänden nicht an aufmerksamen Lesern fehlen! Luther sagt im Vorwort zur ersten Gesamtausgabe seiner Werke: „Nu ich's aber ja nicht kann wehren, und man ohn meinen Dank meine Bücher will durch den Druck (mir zu kleinen Ehren) itzt sammeln, muß ich sie die Kost und Arbeit lassen dran wagen. Tröste mich deß, daß mit der Zeit meine Bücher doch werden bleiben im Staube vergessen, sonderlich wo ich etwas guts (durch Gottes Gnaden) geschrieben habe. Non ero melior patribus meis.“ Die evangelischen Theologen der Gegenwart, vorzüglich die, welche nach Luthers Namen sich nennen, sollten nicht so eifrig bemüht sein, jener Vorhersagung des Reformators zur Verwirklichung zu verhelfen. Sie und ihre Gemeinden würden weit mehr Segen davon haben, wenn sie an ihrem Theile dieselbe gründlich zu Schanden machten.

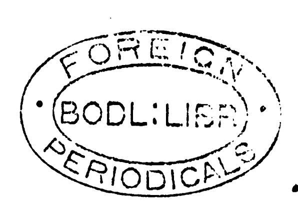
Erlangen. Dr. Gustav Plitt.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1879, viertes Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

Abhandlungen.

1.

Die Aufgabe der christlichen Ethik, mit Rücksicht auf ihre neuesten Bearbeitungen.

Von

D. J. Köstlin.

I.

Verschiedenartige Behandlung der Ethik. Die Schriften von Martensen, J. Ch. v. Hofmann, J. P. Lange. Das Wesen des Sittlichen und sittlich Guten im allgemeinen.

Keine unter den theologischen Disciplinen ist bekanntlich in der neueren wissenschaftlichen Theologie so verschieden behandelt, gegliedert, abgegrenzt worden wie die Ethik. Man möchte den Grund etwa mit Martensen, im Vorwort zum allgemeinen Theil seiner Ethik, darin suchen, daß die menschlichen Handlungen, welche hier zu betrachten seien, eine so vielverzweigte, verwickelte, labyrinthische Manigfaltigkeit zeigen und deswegen schwer unter ein allgemeingültiges Schema sich bringen lassen. In der That wird dem Ethiker diese Manigfaltigkeit, auch wenn er über die Grundbegriffe sich noch so klar zu sein glaubt und wirklich Klarheit hat, doch für die concrete Ausführung seiner Wissenschaft immer Mühe und Noth machen. Aber der Hauptgrund wird doch nicht hierin liegen. Denn die Uneinigkeit der Ethiker unter einander und die Schwierigkeit des Gegenstandes, mit der sie zusammenhängt, tritt besonders auffallend schon in der Auffassung und Gestaltung jener Grundbegriffe und den hiedurch bedingten Grundzügen des ganzen

Wintertheil dieser Postille, der genau genommen allein die volle Autorität Luthers für sich beanspruchen kann, ist der Druck von 1540 zugrunde gelegt, unter genauer Angabe der Abweichungen der früheren Drucke. Für den Sommertheil der Epistelpredigten dient als Grundlage der Druck von 1543, für den Sommertheil der Evangelienpredigten ein Druck von 1531, und endlich für die Festpredigten die Rodt'sche Bearbeitung der Kirchenpostille von 1527. — Die Kirchenpostille Luthers, welche selbst zu vollenden er verhindert ward, ist bekanntlich zum größeren Theile unter seiner Genehmigung von Schülern und Freunden zusammengestellt worden. Sie bedienten sich dabei theils eigener Nachschriften, theils früherer Drucke von einzelnen Predigten, die hie und da auf Grund von Nachschriften erschienen waren. Diese überarbeiteten sie vor der Aufnahme mit oft ziemlich weitgehender Freiheit, indem sie etwa, was ihnen nicht mehr passend erschien, einfach wegließen. Auch sie verfolgten ja nicht wissenschaftliche, sondern zunächst praktische Zwecke. Da ist es nun ein besonderes Verdienst des gegenwärtigen Herausgebers, daß er sich die Mühe nicht hat verdrießen lassen, jenen Einzeldrucken nachzuspüren und uns die Abweichungen des späteren, so zu sagen officiellen Textes, von ihnen sehr genau angibt. Man darf wol sagen, daß man dadurch mehr echten Luther bekommen hat. Freilich waren auch die meisten jener Einzeldrucke nicht vom Reformator selbst veranlaßt, und es ist immerhin möglich, daß manche der Nachschriften, nach denen sie gefertigt wurden, fehlerhaft waren. Aber dagegen wird auch das angenommen werden dürfen, daß diese Herausgeber wirklich das mittheilen wollten, was in ihren Händen lag, und kein Interesse daran hatten, zu ändern und vermeintlich zu bessern. Wenn man die Abweichungen vergleicht, so wird man in sehr vielen Fällen den Eindruck gewinnen, daß die Einzeldrucke das Ursprüngliche haben. Pfarrer Enders weist für 78 von den in diesen 9 Bänden enthaltenen Predigten das einstige Vorhandensein von Einzeldrucken nach. Es ist ihm nicht bei allen 78 gelungen, solcher habhaft zu werden, aber in vielen Fällen ward sein Suchen durch Erfolg belohnt, und die von ihm veranstaltete Ausgabe ist dadurch eines großen Vorzugs vor allen früheren theilhaft geworden. Noch nie

ist uns das gesamte auf Luther zurückgehende Predigtenmaterial so ursprünglich und so vollständig vorgelegt worden wie hier. Auf der hier gegebenen Grundlage wird es weit besser als bisher möglich sein, die Entwicklung der Predigtweise Luthers im einzelnen zu erforschen. Ja auch für die Erkenntnis der sonstigen Anschauungen des Reformators fällt hierdurch dem Leser manches als Gewinn zu. Es zeigt sich das am meisten bei Bd. 15, der die vielleicht am wenigsten bekannten Festpredigten der Kirchenpostille enthält. Luther predigte noch an diesen Tagen, weil sie einmal anerkannte Feiertage waren; aber er half selbst dazu, sie als solche abzuschaffen und sie der täglichen Arbeit wiederzugeben. Am St. Barbara-Tag begann er (Bd. 15, S. 18): „Die Legende von St. Barbaren wöllen wir fahren lassen, denn es kaum eine lausigere ist in dem ganzen Legendenbuch als diese; es ist alles erstunken und erlogen mit dem Hirten, der sie verrathen hat, daß er zu ein Stein sei worden und mit den Schafen, daß sie sind in Heuschrecken verwandelt; es ist mehr poetisch und einer Fabel ähnlich denn christlich. Wir wollen das Evangelion kürzlich handeln, so viel Gott Gnade gibt, daß ihr deste ehe wieder an euere Aerbeit kommet." Mit kräftigen Worten erklärte er sich Bd. 15, S. 228. 498f. gegen die prunkvollen Kirchenbauten, auf die man so viel wendete, da sie als besonders gutes Werk galten, wie sie denn als solche ja auch heutzutage noch von Leuten wie Janssen gerühmt werden. Luther sagt jedenfalls christlicher zu seiner Gemeinde: „Wenn wir kommen und haben den Armen nichts guts gethan und rühmen uns: ei, ich hab' eine Kirche gebaut, ja, wie ein groß Loch hab' ich in den Himmel gemacht! Da wird Gott sagen: wer hat dich's geheißen? Wenn du dann sprichst: ich hab's gut gemeinet und mich dünkete, es sollt dir gefallen: so wird Gott antworten: so dünkt es mich nicht gut." Erwähnt werden mögen hier auch seine Worte gegen die Heiligenverehrung und über die rechte Behandlung der sogenannten Heiligen, Bd. 15, S. 382. 390ff. 497. 509. 518 und besonders 451 und gegen die Marientage, Bd. 15, S. 496: „Derhalben wollt ich, daß man ihre Feste liegen ließ, denn es ist nichts in der Schrift davon; es leidet sich nicht, daß man die Schrift dahin ziehen will, da sie

nicht hingehört; es ist nicht fein". Auch der Ausspruch gegen das Allerheiligen- und Allerseelenfest, Bd. 15, S. 518. — Kurz, selbst wenn man von der manigfachen dogmatischen Ausbeute in diesem Bande (vgl. Bd. 15, 49f. 61. 145ff. 168. 179. 217 wozu 473, dann 279 u. 356. 433f. 466) absieht, so bietet er dem Leser immer noch vieles, was für die Charakteristik des Reformators von rechter Bedeutung ist.

Die drei zunächst letzten Bände der neuen Auflage tragen den Titel: „Vermischte Predigten." Sie bieten solche, die weder in der Haus- noch in der Kirchenpostille stehen. Und hier nun ist das Suchen des Verfassers von besonderem Erfolge gekrönt worden. Nicht weniger als 28 Predigten hat er zum ersten Male aus alten Drucken geben können, so daß die Bände der 2. Auflage auch im Umfange gegen die der ersten beträchtlich gewachsen sind. Das reiche Material hat er nicht, wie früher geschehen war, nach der Perikopenfolge, sondern chronologisch geordnet. Und das ist gerade hier von Werth; denn diese Predigten in ihrer ursprünglichen Gestalt, die schon in den ersten Gesamtausgaben, zumal der Wittenberger, oft sehr willkürlich geändert ward, lassen rechte Einblicke in die Entwicklung Luthers und seines Werkes thun. Wir sehen ihn da anfangs noch das Reliquienwesen (16, 9) und die Ohrenbeichte (16, 21) billigen und die Ehe ein Sacrament nennen (16, 53. 62). Aber dann zieht er schärfer die Folgerungen aus den reformatorischen Grundlehren und geht den Misbräuchen zu Leibe. Er räth die Beseitigung der Processionen (16, 74): „hie sollten die Bischof und auch weltlich Ubirkeit zusehen, daß solch Misbrauch abgethan oder die Prozession ganz aufgehaben würden". Er verlangt die Abschaffung der Heiligentage mit Worten, die freilich heute auch manchem Evangelischen, besonders manchem „Christlich-Conservativen" ketzerisch erscheinen werden, die aber darum doch richtig und christlich sind; 16, 158. 176: „Wollt Gott, daß in der Christenheit kein Feirtage wäre, dann der Sonntag, daß man Unser Frauen und der Heiligen Fest alle auf den Sonntag legt; so blieben viel boser Untugend nach, durch die Aerbeit der Werkeltag würden auch die Land nit so arm und vorzehret. Aber nu sein wir mit vielen Feirtagen geplagt zu Vorderbung der Seelen,

Leibe und Guter, da von viel zu sagen wäre“ (S. 193). — Geschichtlich höchst interessant sind in einer bisher in den Gesamtausgaben fehlenden Predigt vom März 1523 die Hindeutungen auf die nun hervortretende Sectirerei, die den Gang der Reformation stören werde (17, 31—35): „Es hebt schon an, ich hab schon eins oder zwei gesehen, wills aber nicht rühren“. Im Zusammenhang damit (17, 33) spricht er den Wunsch aus, es möchte zum Besten der Kirche bald zu Verfolgungen kommen, Worte, welche den Jubel in dem kurz darnach gedichteten Liede von den zween Märtyrern in Brüssel erklären. Sehr zu beachten ist, was wenige Tage später über die nothwendige Neuordnung der Abendmahlsfeier in Wittenberg gesagt wird (17, 41). Und zeigt schon jener Satz: „will's aber nicht rühren“, Luthers an sich haltende Weisheit in seinem Berufe, so tritt die noch mehr 17, 246 hervor, wo er 1525 unter veränderten Verhältnissen lehrt, wie man die Schwachen und die Starken berücksichtigen und behandeln müsse; vgl. dazu 16, 138. — Im 18. Bande, der die Predigten aus den Jahren 1531 und 1532 enthält, sind besonders zu beachten die beiden Predigten bei der Bestattung des Kurfürsten Johann. Die dringen freilich tiefer ein in die christliche Hoffnung, als es in den gewöhnlichen Leichenpredigten geschieht. — Die Predigt Nr. 90 möchte man den Anhängern von Pearsall Smith recht zur Beherzigung empfehlen. — An zeitgeschichtlichem ist zu bemerken, daß durch den ganzen Band Luthers Jubel über den Ausgang des Augsburger Reichstags hindurchklingt, seine Freude darüber, daß Gott in dieser Zeit der Gefahr seine Hoffnung nicht hat zu Schanden werden lassen; vgl. vorzüglich 18, 369 ff.

Nur ganz nebenbei bemerke ich, daß bei genauerem Lesen auch sprachlich Interessantes abfällt. So finden sich z. B. die wenigstens in Franken noch jetzt im Dialekt ganz gebräuchlichen Ausdrücke: „meeren“ und „mockeln“ bei Luther (13, 101 und 17, 359), der auch das Sprüchwort: „Gelehrte, Verkehrte“ (17, 79. 397) kennt.

Doch genug der Einzelheiten. Das Mitgetheilte wird genügen, um zu zeigen, wie bedeutend diese zweite Auflage der Predigten sich von allen früheren Drucken zu ihrem Vortheil unterscheidet und wie

sehr das Studium Luthers durch sie gefördert wird. Möchte es denn diesen Bänden nicht an aufmerksamen Lesern fehlen! Luther sagt im Vorwort zur ersten Gesamtausgabe seiner Werke: „Nu ich's aber ja nicht kann wehren, und man ohn meinen Dank meine Bücher will durch den Druck (mir zu kleinen Ehren) itzt sammeln, muß ich sie die Kost und Arbeit lassen dran wagen. Tröste mich deß, daß mit der Zeit meine Bücher doch werden bleiben im Staube vergessen, sonderlich wo ich etwas guts (durch Gottes Gnaden) geschrieben habe. Non ero melior patribus meis." Die evangelischen Theologen der Gegenwart, vorzüglich die, welche nach Luthers Namen sich nennen, sollten nicht so eifrig bemüht sein, jener Vorhersagung des Reformators zur Verwirklichung zu verhelfen. Sie und ihre Gemeinden würden weit mehr Segen davon haben, wenn sie an ihrem Theile dieselbe gründlich zu Schanden machten.

Erlangen. Dr. Gustav Plitt.

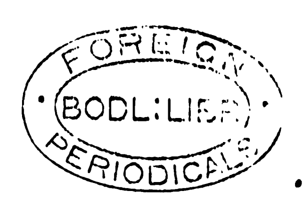
Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1879, viertes Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

Abhandlungen.

Die Aufgabe der christlichen Ethik,
mit Rücksicht auf ihre neuesten Bearbeitungen.

Von

D. J. Köstlin.

I.

Verschiedenartige Behandlung der Ethik. Die Schriften von Martensen, J. Ch. v. Hofmann, J. P. Lange. Das Wesen des Sittlichen und sittlich Guten im allgemeinen.

Keine unter den theologischen Disciplinen ist bekanntlich in der neueren wissenschaftlichen Theologie so verschieden behandelt, gegliedert, abgegrenzt worden wie die Ethik. Man möchte den Grund etwa mit Martensen, im Vorwort zum allgemeinen Theil seiner Ethik, darin suchen, daß die menschlichen Handlungen, welche hier zu betrachten seien, eine so vielverzweigte, verwickelte, labyrinthische Manigfaltigkeit zeigen und deswegen schwer unter ein allgemeingültiges Schema sich bringen lassen. In der That wird dem Ethiker diese Manigfaltigkeit, auch wenn er über die Grundbegriffe sich noch so klar zu sein glaubt und wirklich Klarheit hat, doch für die concrete Ausführung seiner Wissenschaft immer Mühe und Noth machen. Aber der Hauptgrund wird doch nicht hierin liegen. Denn die Uneinigkeit der Ethiker unter einander und die Schwierigkeit des Gegenstandes, mit der sie zusammenhängt, tritt besonders auffallend schon in der Auffassung und Gestaltung jener Grundbegriffe und den hiedurch bedingten Grundzügen des ganzen

Systems hervor, ohne daß dies aus dem Reichtum des Stoffes, der darunter befaßt werden soll, zu erklären wäre. Und doch könnte man meinen, gerade über jene müsse die größte Uebereinstimmung herrschen, eine viel größere wenigstens als — wenn wir Dogmatik und Ethik vergleichen — über die wichtigsten dogmatischen Ideen und Probleme. Denn stimmen nicht eine Menge von Christen, welche über Dogma sich nicht mehr zu einigen wissen, doch noch in Betreff sittlicher Grundwahrheiten zusammen, und sollte demnach nicht auch in der wissenschaftlichen Behandlung dieser Wahrheiten leichter Einheit herzustellen sein? Liegen solche Wahrheiten und die auf sie bezüglichen inneren Thatsachen und Erfahrungen des Herzens, Gewissens u. s. w. nicht jedem nahe, auch wenn das objectiv Göttliche und die objective Begründung des Heiles durch Heilsthaten der Vergangenheit ihm in dunkle Ferne zu entschwinden droht? Warum sollten sie so nicht auch für jeden und von jedem gleichmäßig sich feststellen lassen? Geschichtlich hängt jener Unterschied zwischen Dogmatik und Ethik offenbar damit zusammen, daß schon auf Grund der biblischen Offenbarung und dann weiter vermöge der kirchlichen Lehrbildung und Tradition der dogmatische Stoff in fest ausgeprägten Formen, wie sie dem ethischen dort nicht zu Theil geworden waren, auf uns gekommen ist. Ueber weite Gebiete des sittlichen Lebens gibt ja jene Offenbarung überhaupt nur sehr wenige Aussagen: die Betrachtung der Grundunterschiede im Sittlichen wird uns später hierauf zurückführen. Und für dasjenige Gebiet, auf welches sie recht eigens sich bezieht, hat sie uns zwar allumfassende und in's Einzelne gehende praktische Weisungen und Gebote, aber kein formulirtes, theoretisches System gegeben. Ferner kommt hier gerade wieder das, was vorhin über das Naheliegen sittlicher Wahrheiten gesagt worden ist, oder die directe Beziehung derselben zum Inneren jedes Subjectes, ja nicht bloß des Christen, sondern auch des Menschen überhaupt in Betracht. So liegt für den christlichen Theologen, während er die Glaubenslehren noch als ein festes Ganzes aufnehmen und auch ihre traditionellen Formen pietätsvoll zu erhalten bedacht sein mag, beim ethischen Stoff weit mehr Anlaß und Antrieb zu einer eigenen, möglichst selbständigen Betrachtung, Forschung

und Behandlung vor, in der dann auch gemeinsam anerkannte Wahrheiten doch sehr verschieden wissenschaftlich gestaltet werden können. Zugleich ist dem Einfluß eines philosophischen Denkens und Systematisirens, das von dem wirklichen oder sogenannten Allgemein-Menschlichen ausgeht, auch innerhalb offenbarungsgläubiger und treu kirchlicher Theologie hier ein ganz anderer Spielraum als in der Dogmatik geöffnet. Sollte es aber nun nicht trotzdem beim heutigen Stand unserer Wissenschaft möglich sein, unter denen, die auf einem christlichen, evangelischen Standpunkte des Glaubens und der sittlichen Anschauung stehen, auch über die Hauptfragen einer wissenschaftlichen Behandlung des Sittlichen ein Einverständnis zu erzielen? Am meisten möchte hiefür darauf ankommen, daß eben das echt Christliche und Evangelische allen etwaigen anderweitigen Einflüssen gegenüber auch für die wissenschaftliche Betrachtung und Systematik recht durchgreifend zur Geltung gebracht werde.

Jene Verschiedenheit in der Auffassung und Behandlung der Ethik geben auch noch die drei bedeutenden Werke über sie, welche vor kurzem schnell nach einander an die Oeffentlichkeit getreten sind, in ausgedehntem Maße kund: die „Individuelle und sociale Ethik" Martensens oder der zweite, specielle Theil seiner „Christlichen Ethik" [1]), deren erster, allgemeiner Theil im Jahrgang 1873 dieser Zeitschrift durch Hamberger besprochen worden ist, die „Theologische Ethik" J. Chr. v. Hofmanns [2]), der Abdruck einer von ihm 1874 gehaltenen Vorlesung, zu dem er selbst noch den (ungenannten) Herausgeber ermächtigt hatte und mit welchem nun dieser dem unerwartet schnell heimgegangenen Lehrer ein würdiges, werthvolles Denkmal gesetzt hat, endlich ein kurzer „Grundriß der christlichen Ethik", in welchem J. P. Lange [3]), der ehrwürdige Veteran der theologischen Wissenschaft und Lehrthätigkeit, eine neue Frucht seines originellen Denkens und seiner rastlosen Arbeit uns darbietet.

Schon die Namen dieser Verfasser vergewissern uns, daß wir

---

1) 2 Abtheilungen in 2 Bänden, deutsche, vom Verfasser veranstaltete Ausgabe, Gotha 1878.

2) Nördlingen 1878.

3) Heidelberg 1878.

hier nicht etwa neue, junge Versuche in der ethischen Wissenschaft, sondern Werke vor uns haben, die lange Zeit und tief durchdacht worden und unter fortgesetzter Lehrübung ausgereift sind. Die eigentümliche hohe Begabung der drei Theologen ist längst Gegenstand rühmender Anerkennung geworden. Sie bewährt sich so auch in diesen Schriften. In Betreff Martensens darf hier auf die Charakteristik, die Hamberger a. a. O. von seiner „allgemeinen" Ethik gegeben hat, zurückgewiesen werden: die Vorzüge seiner ethischen Anschauung und seiner Darstellungsweise, die dort mit Recht anerkannt worden sind, springen auch jetzt gewiß jedem sogleich wieder in die Augen. Wir dürfen wol vorzugsweise das Prädikat „geistvoll" als dasjenige bezeichnen, das man den Ausführungen eines Martensen und eines Lange beizulegen pflegt und das wirklich beiden, übrigens jedem der beiden in eigentümlicher Weise, zukommt. Mit weitem Blick und reicher, lebensvoller Anschauung umfassen sie die weiten Gebiete, Aufgaben und Entwicklungsmomente des allgemeinen und specifisch christlichen sittlichen Lebens, während sie zugleich in's kleinste Detail einzelner Gebiete herabzusteigen verstehen. Klar legt sich der Stoff bei Martensen auseinander, in großer, breiter Entfaltung; es sind lichte, auch einem nicht streng wissenschaftlichen Verständnis erschlossene Ideen, in phantasiereicher Anschauung, allzeit anschaulicher, gewandter, großentheils poetischer, auch rhetorischer, mitunter pathetisch gehobener, oder erbaulich warmer Darstellung, mit der bekannten schönen Sprache Martensens, mit seiner allzeit sichern, etwas vornehmen und eleganten Haltung. Nicht in demselben Maße vermag ich die diesem Ethiker gebürende Anerkennung auf die Schärfe auszudehnen, mit der die Probleme untersucht und ihre Schwierigkeiten gewürdigt werden sollten, noch auf die Strenge der wissenschaftlichen Deduction, in der die Hauptmomente eingeführt und begründet werden. Haben wir nicht statt solcher Deduction mehr nur ein Verfahren, das die wichtigsten Objecte und Ideen so, wie sie in einem allgemeinen christlich-sittlichen Bewußtsein und in einer allgemeinen wissenschaftlichen Ausdrucksweise gegenwärtig vorgefunden werden, am Geiste des Verfassers und seiner Leser in geistreicher Beleuchtung und Betrachtung vorüberführt? kurz gesagt, mehr

Co[illegible] als [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]-
folgenden [illegible] — [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
hat [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
liche [illegible] [illegible] [illegible] des [illegible] [illegible], der Ver-
hältnis des [illegible] mit [illegible], der [illegible] zwischen
Geist und [illegible], der [illegible] des [illegible] und seiner
Aufgaben, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und Sprache, die
oft etwas [illegible], [illegible] [illegible] hat. [illegible] aber manche
ein nachdenkender Leser [illegible] der [illegible] [illegible], die ihm [illegible] sich
darbieten, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] das [illegible]
mancherlei [illegible] Fragen an den [illegible] zu richten [illegible].
Und ich muß meinestheils [illegible], daß [illegible] als [illegible] [illegible]
Aufstellungen und Aussprüche, indem sie [illegible] zum eigenen Nach-
denken anregen, für mich [illegible] [illegible] Anlaß zu solchen Fragen, son-
dern auch Reiz zu allerhand [illegible] mit sich brachten, zu deren
Ausführung meiner Raum hier nicht reichen würde. — Wie bei
Martensen und bei Lange das Geistvolle, so ist bei Hofmann
namentlich der eigenthümliche Scharfsinn längst zu einem ständigen
und wohlverdienten Prädikat unter dem theologischen Publicum ge-
worden. Was mir aber diese von ihm hinterlassene Schrift auch
noch vor den von ihm selbst veröffentlichten auszuzeichnen scheint,
ist der durchweg strenge, festgeschlossene, präcise und durchsichtige
Gedankengang, lebendiger sich entfaltend als in der seinem „Schrift-
beweis“ vorangestellten Uebersicht seines Systems, von dem diese
Ethik einen Ausschnitt behandelt, nicht so durch Auseinandersetzungen
und Controversen mit fremden Ansichten, wie in Hofmanns großen
biblisch-theologischen und exegetischen Werken, sich hindurchwindend,
sondern einfach in eigener Folgewichtigkeit voranschreitend, ver-
bunden mit einer durchaus schlichten, ruhigen, auf Glanz verzich-
tenden Sprache, die gerade auch hierin ein tiefes, ernstes, warmes
Leben überall durchfühlen läßt. Keine andere Schrift Hofmanns
wird so sehr wie diese den Leser fesseln können, daß er ihrem
Gange ganz in einem Zuge folge. Keine läßt so wie sie ver-
stehen, wie der verewigte Lehrer einst seine Zuhörer gefesselt haben
muß.

Betrachten wir nun den Inhalt dieser drei ethischen Werke

neben einander und zugleich neben den bedeutendsten, die ihnen vorangegangen sind, so muß jedenfalls eine Uebersicht über Gang und Gliederung der Systeme uns sogleich wieder an die hier mögliche, große Manigfaltigkeit und an die Schwierigkeit, auch nur für die Grundzüge eine Uebereinstimmung herzustellen, erinnern.

Martensen glaubte in jenem schon früher veröffentlichten ersten, allgemeinen Haupttheil seiner Ethik, der in vorwiegend contemplativem Interesse die allgemeinen Elemente und Principien der ethischen Weltanschauung darlegen sollte, von der die ganze sittliche Welt beleuchtenden Finalbestimmung und hiemit vom höchsten Gut oder von dem in seiner Vollendung gedachten Gottesreich ausgehen zu müssen. Er theilt dann, nachdem er theologische, anthropologische, kosmologische, soteriologische und eschatologische Voraussetzungen der christlichen Ethik vorausgeschickt hat, diesen ersten Theil in die drei Abschnitte: über das höchste Gut, über die Tugend und über das Gesetz (mit Pflicht und Gewissen). Der zweite Haupttheil, der dem „Speciellen und Individuellen“ sich zuwenden will, macht die einzelne Persönlichkeit zum Ausgangspunkt. Denn hier müsse zuerst die persönliche Selbsterziehung zu jenem Gottesreich oder die Heiligung in ihren besonderen Momenten entwickelt werden. Traten im ersten Theil die vorgesteckten Ziele oder Ideale voran, so will der zweite den Hauptnachdruck, wie Martensen sagt, auf den Weg legen, der zum Ziele führe. Schon dort hatte, wie es am Schluß jenes Theiles heißt, die Betrachtung, während sie von der Höhe aus das Land der Freiheit mit seinen Idealen, dem Weltideal sowol als dem Persönlichkeitsideal, überschaute, den nach den ewigen Freiheitsgesetzen sich zum Ziel hinwindenden Weg im Großen gesehn. Aber jetzt erst soll sie, von der Höhe herabgestiegen, den Wanderer Schritt für Schritt auf des Weges einzelnen Stadien begleiten, sorgsam auf die dabei zu umgehenden Abgründe hindeutend. Für diesen zweiten Theil seiner Ethik hatte Martensen dort drei Hauptstücke angekündigt: „Das Leben unter dem Gesetz und der Sünde“, dann „das Leben in der Nachfolge Christi“, endlich „das sittliche Gemeinschaftsleben und das Reich Gottes“. Jetzt befaßt er die beiden ersten dieser Hauptstücke zusammen in der „individuellen Ethik“. Dabei zieht er in's erste von beiden

auch noch den neuen Lebensanfang, Bekehrung und Wiedergeburt. Der Inhalt des zweiten, oder das Leben in der Nachfolge Christi entwickelt sich ihm in einer Reihe christlicher Tugenden und durch eine Verschiedenheit von Stufen hindurch, ferner durch einen Wechsel geistiger Zustände und Stimmungen. Die Hauptausführung wird hier jenen, den Tugenden, zu Theil, worauf nur noch eine kurze über die Stufen und Zustände der Heiligung, mit einem Abschnitt über Askese, folgt. Und zwar werden „die christlichen Tugenden unter dem zwiefachen Gesichtspunkt, Liebe und Freiheit, betrachtet". Unter die Liebe fällt die Liebe zu Gott, den Mitmenschen, den unpersönlichen Creaturen samt der Liebe des Christen zu sich selbst; unter die Freiheit auch die Stellung des Christen zu den zeitlichen Gütern und Uebeln, zu Ehre und Unehre, zur Welt überhaupt, zu Leben und Tod. Das „sittliche Gemeinschaftsleben und Gottes Reich" bildet dann den Gegenstand der „socialen Ethik". Hier treten als Hauptabschnitte neben einander der über die Familie, in welchen schließlich auch Freundschaft und Geselligkeit gezogen wird, der über den Staat, einer über „die idealen Culturaufgaben", welcher speciell von „Kunst und Wissenschaft" (dabei besonders ausführlich vom Theater), von „Kunst und Humanität" und von der Schule handelt, hierauf der über die Kirche, endlich abschließend der über die künftige Vollendung des Gottesreichs.

Hofmann bestimmt Aufgabe und Inhalt der theologischen Ethik, indem er sie in das Ganze der Theologie, speciell der systematischen, eingliedert. Diese hat den Thatbestand eines eigentümlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch auszusagen, der dem Christen als ein wirklicher gewiß ist, indem er selbst den Christen in sich beschließt. Es ist der Thatbestand des in der Person Christi vermittelten Verhältnisses der Liebe und Gegenliebe zwischen Gott und den Menschen. In diesem Thatbestand besteht das Christentum. Indem nun die Gegenwart des Christentums nach beiden Seiten hin, wie es Verhalten Gottes gegen den Menschen und wie es Verhalten des Menschen gegen Gott ist, durch die systematische Theologie ausgesagt werden muß, fällt die zweite Seite der Ethik zu. Und zwar besteht dieses in Christo vermittelte Verhalten des Menschen gegen Gott, das hienach den Gegenstand der Ethik aus-

macht, kurz gesagt darin, daß er Gott in Christo liebe, sowie jenes Verhalten Gottes in seiner Liebe gegen uns. Nicht in diese Ethik selbst gehört nun nach Hofmann, was sonst in Behandlungen der christlichen Ethik von der sittlichen Anlage des Menschen, von Sünde, Gewissen, Gesetz, Evangelium, sittlichen Gemeinschaften gehandelt wird. Es gehört vielmehr in einen der christlichen Ethik vorangehenden Theil des Systems, indem es dabei um die Vergangenheit, aus der das Christentum herstammt, und ferner um gegenwärtiges Verhalten Gottes gegen die christliche Menschheit sich handelt. Doch skizzenhaft wenigstens schickt Hofmann diese Lehrstücke jetzt der theologischen Ethik als ihre Voraussetzungen voran. Aussagen über den göttlichen Liebeswillen und die durch ihn gesetzte Bestimmung des Menschen führen hier bereits auf die Selbstbestimmung des Menschen zur Liebe gegen Gott als Grundlage der Ethik, Aussagen über die widergöttliche Selbstbestimmung des Menschen oder über die Sünde und Sündhaftigkeit auf das Gewissen, in welchem Gott dem Menschen sich als der Heilige kund gebe, der um seiner Sünden willen wider ihn sei, Aussagen über das fortlaufende geschichtliche Verhalten Gottes zur sündigen Menschheit und über die vorbildliche Verwirklichung des Heilsrathschlusses auf die Entstehung und sittliche Bedeutung von Familie, Volkstum, Rechtsgemeinschaft. Die letzte jener Voraussetzungen ist die Lehre von der Kirche als Ort des in Christo vermittelten Verhaltens Gottes gegen die Menschheit. Hier also setzt endlich die Ethik ein als Beschreibung des in Christo vermittelten Verhaltens des Menschen zu Gott. Und zwar einfach beschreiben will sie dasselbe als ein wirkliches, beschreiben, wie der Christ als solcher ist und sich bethätigt, absehend von den Schwankungen, denen diese Wirklichkeit bei den verschiedenen Einzelnen und in den verschiedenen einzelnen Momenten des Lebens unterliegt; man kann dann, da diese Wirklichkeit nie so, wie sie hier beschrieben wird, voll und ganz sich vorfindet, wohl sagen, daß auch der Inhalt der Ethik wie der der Dogmatik Sache des Glaubens sei. Es ist ferner eben das christlich-sittliche Verhalten, das hier beschrieben werden soll, oder das sittliche Verhalten, wie es sich da gestaltet, wo es ein eigentümlich christliches ist: so ist hier nicht etwa von allen

den manigfaltigen Tugenden, die man gemeiniglich unterscheidet, zu handeln, — nicht von allem dem, was auch eine philosophische Ethik als Tugend anerkennt und fordert.

Dem Inhalt, den er so für die christliche Ethik behält, hat Hofmann eine besonders klare und feine Gliederung gegeben. Sie ist, während Hofmann es nicht nöthig fand, sie in der Vorlesung eigens durch Ueberschriften der Abschnitte zu bezeichnen, vom Herausgeber in der S. VI vorausgeschickten Uebersicht zusammengefaßt. Logisch noch schärfer ausgedrückt, können wir sie im folgenden Schema wiedergeben. 1) Das christliche Verhalten in seiner Innerlichkeit, oder die christliche Gesinnung und zwar a) in ihrem einheitlichen Wesen. Das Rechtverhalten des Christen besteht darin, daß er Gottes Willen hinsichtlich seiner zu seinem eigenen Willen macht. Dies geschieht im Glauben des Christen. Der Glaube nämlich ist die rechte Willensrichtung, das zu sein, wozu ihn Gott durch seinen Geist (mittelst der Taufe und des Wortes) umgeschaffen hat, und er ist zugleich die volle Gewißheit, daß er es sei: jenes ist seine Freiheit, dieses die Seligkeit, die er besitzt. b) die Gesinnung in ihrer Manigfaltigkeit. Das innere Verhalten des freien und seligen Christen ist α) als unmittelbares Verhalten zu Gott Liebe gegen Gott (Moment der Freiheit) und Freude (Moment der Seligkeit), β) als mittelbares Verhalten gegen Gott oder als Verhalten zur Welt Gottes ist es Liebe zu ihr eben sofern sie Gottes ist, indem der Christ in ihr der Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens an der Menschheit dienen will, — und dankbare Freude an ihr, — dagegen Haß wider die Welt als sündige. 2) Bethätigung der christlichen Gesinnung im Handeln, und zwar wieder a) im unmittelbaren Verhältnis zu Gott: Gebet, Gelöbnis u. s. w.; b) im mittelbaren Verhältnis zu Gott, nämlich in der Richtung auf die Welt und vor allem auf die in Christo geeinigte oder zu einigende Menschheit. Hier treten vier „sittliche Gemeinschaften“ ein, bei jeder dann von einem dreifachen Gemeingut, nämlich von ihrem Ursprung von Gott, von ihrem Bestand durch Gott, und von ihrer von Gott gesetzten Bestimmung gehandelt wird. Voran aber tritt unter ihnen α) die Gemeinschaft desjenigen Verhältnisses, in welchem der Christ zu Gott steht, oder

die Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt, und das heißt die Kirche. Von ihr unterscheiden sich β) die drei anderen zusammen als Gemeinschaften des natürlichen Lebens, nämlich die Familie, das staatliche Gemeinwesen und die „Menschheit" oder allgemeine menschliche Gemeinschaft. Bei dieser allgemeinen Gemeinschaft und bei den ihr zustehenden Gemeingütern wird auch das Verhalten zur Natur überhaupt, die Pflege der vernünftig sinnlichen Menschennatur, die Beherrschung der natürlichen Welt, Genuß, ferner Wissenschaft und Kunst jeder Art besprochen. Unterschieden wird innerhalb dieser Gemeinschaft noch zwischen dem Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen (Nächstenverhältnis und Freundesverhältnis) und dem Verhältnis des Einzelnen zur Menschheit, wobei mit Bezug auf jene Gemeingüter ein dem allgemein menschlichen Gebiet angehöriger Sonderberuf für die Einzelnen sich ergibt.

In größtem Umfang hat Lange bei aller Gedrängtheit und Kürze seiner Darstellung den ethischen Stoff aufgenommen. Nach unverhältnismäßig langen „Vorverhandlungen", die namentlich Polemik gegen Rothe enthalten, und nach einer „Einleitung zur christlichen Ethik", wo anhangsweise auf ein paar Seiten auch die Skizze einer philosophischen Ethik versucht wird, gibt er als ersten Theil eine „Principienlehre" und entwickelt dann seinen Stoff weiter unter jenen drei, auch bei Martensen der Eintheilung (wenigstens in Thl. I) zu Grunde gelegten Begriffen von Pflicht, Tugend und Gut. Er aber stellt, anders als Martensen, die Pflichtenlehre voran. Kaum die Hälfte des Raumes, den sie einnimmt, erhalten nachher die Tugendlehre und Güterlehre zusammen. In jener kommt schon der ganze Inhalt aller sittlichen Aufgaben zur Darstellung, und zwar nach einander das Verhalten des sittlichen Subjects gegen Gott, gegen sich selbst, gegen die Mitmenschen und gegen die unpersönliche Creatur („kosmische" Pflichten). Mit Bezug auf's Verhalten zu den Mitmenschen wird unterschieden zwischen Nächstenpflichten und Socialpflichten, unter diesen wiederum zwischen allgemeinen Socialpflichten und speciellen und endlich unter diesen speciellen zwischen gesetzlichen Gemeinschaftspflichten und Pflichten freier Geselligkeit. Die Behandlung der speciellen Gemeinschaftspflichten führt zu einer Darstellung des Wesens und der ethischen

Bedeutung, namentlich auch von Familie, Staat und Kirche, wie sie bei anderen Ethikern, die nach jenen drei Grundbegriffen eintheilen, in der Güterlehre gegeben wird. Das Gut im allgemeinen definirt dann Lange als Lebensbegründung, Lebensförderung. Das sittliche Gut wird zum sittlichen, sofern es als Erwerb der Pflichttreue und Tugend zu betrachten ist, während es im religiösen Gut, d. h. in Gott selbst und dem durch ihn gesetzten seine Basis hat. Absolute sittliche Güter sind die geistigen oder geistlichen Errungenschaften, die Früchte des christlichen Geisteslebens, die geistlichen Segnungen und himmlischen Güter. In relative sittliche Güter werden die anthropologischen Anlagen, die physischen Schätze, die kosmischen Verhältnisse verwandelt.

Man sieht, wie weit die Darstellung der Sittenlehre auch bei diesen drei hervorragenden Ethikern schon in ihren Grundlinien von einander abweicht.

Aber wesentliche Uebereinstimmung finden wir nun doch vor allem mit Bezug auf den Ausgangspunkt und eigentlichen Gegenstand unserer Wissenschaft. Es ist, kurz gesagt, wesentlich der Wille, das wollende Subject als solches, mit seiner Willensbestimmung, Willensrichtung, Willensbethätigung und seinem ganzen durch Selbstbestimmung sich vollziehenden Leben, und die Gemeinschaft der menschlichen und christlichen Subjecte, sofern sie mit ihrem Willen auf einander sich beziehen, mit einander geeint sind und in bestimmten Gemeinschaftsformen sich zusammenfassen. Mit der Idee des Willens und Willenslebens verbindet sich ferner unmittelbar und unablösbar die Idee einer höheren Bestimmung oder höherer Normen, die für ihn gesetzt sind; und wie der erlöste Christ aufgefaßt wird als zu wahrhafter Selbstbestimmung gelangt, so auch als mit seiner eigenen Willensrichtung den Normen gemäß sich bewegend, den höheren Zielen zustrebend, oder jene Bestimmung erfüllend. Bei den drei Ethikern allen wird auch das echt sittliche oder gute Willensverhalten seinem Inhalt und Charakter nach positiv dahin bestimmt, daß es wesentlich Liebe sei. So ist nach Martensen „das Sittliche seinem allgemeinen Begriffe nach das für das Wollen und Thun des Menschen Normale und die freie Zustimmung des Menschen zu diesem Normalen“; es ist vorhanden

im Gebiete der Freiheit, dem bloß natürlichen entgegengesetzt; die christliche Grundtugend ist, wie wir schon hörten, Liebe und Freiheit; das Reich Gottes, in welchem das höchste Gut besteht, ist, wie das „selige Reich“, darin der Mensch durch Gottes Liebe der höchsten Befriedigung theilhaftig wird, so das „heilige Freiheits- und Liebesreich“, darin Gott regirt, das „heilige Liebesreich in der vollendeten Weltharmonie“. In Selbstbestimmung zur Liebe gegen Gott hat Hofmann schon die ursprüngliche Bestimmung des Menschen zusammengefaßt. Lange definirt schon in seinen ersten Sätzen über den Begriff der christlichen Ethik (S. 58) das Wesen der christlichen Sittlichkeit dahin, daß sie „Entfaltung und Bewährung des persönlichen Lebens in der Liebe“ sei, — „gerichtet auf die Verwirklichung der vollenden Liebesgemeinschaft oder des Reiches Gottes.“ Darüber, was diese Liebe in Wahrheit sei, vermissen wir dann zwar bei Lange und Hofmann eine genügende Bestimmung, und auch das viele, was Martensen über sie sagt, faßt sich nicht in einem präcisen Begriff zusammen. Immer jedoch ersehen wir so viel, daß die Liebe als Liebe zu den Mitmenschen und Mitchristen wesentlich auf die Persönlichkeiten als solche sich richtet und mit ihnen Gemeinschaft macht und sich mittheilt, um ihr Wohlsein und zwar vornehmlich ihr Wohlsein im höchsten Sinn des Wortes, nämlich mit Bezug auf ihr eigenes, persönliches Leben in Liebe und Gottesgemeinschaft zu fördern: wenn auch Martensen daneben in unklarer Weise die Menschenliebe noch ohne Hervorhebung ihrer wesentlich persönlichen Beziehung als „Hingabe an das Ideal des Reiches Gottes“ (Thl. II, 1. S. 237) definirt, — also Liebe als Hingabe an das „heilige Liebesreich“, in dessen eigenem Begriff ja dann doch wol die Liebe noch anders definirt werden müßte. Immer endlich wird die wollende und christlich-sittliche Persönlichkeit, indem sie in ihrem sittlichen Mittelpunkt und Grundverhalten betrachtet wird, zugleich in ihrer Beziehung zu Gott aufgefaßt, woraus dann für sie sowol die Normen für das Rechtverhalten der Menschheit und Welt gegenüber, als Trieb und Kraft dazu stammen sollen; ihr Rechtverhalten ist hienach, wie besonders klar bei Hofmann durchgeführt ist, vor allem Liebe zu Gott, ihr inneres Leben Leben in der Gemeinschaft mit Gott.

Wir müssen diese bestimmte Beziehung der Ethik auf das Willensleben als solches und dieses Zusammenfassen des wahrhaft sittlichen Wollens und Verhaltens in der Liebe namentlich der Auffassung Schleiermachers in seiner philosophischen Ethik gegenüberstellen, welche die Gesamtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur zum Gegenstand der Sittenlehre machen will. Und diese Anschauung vom Sittlichen, die Schleiermacher nur seiner philosophischen, nicht seiner christlich-theologischen Ausführung zu Grunde legte, hat Rothe auch in die theologische Ethik herübergenommen. Denn ob er gleich von der menschlichen Selbstbestimmung ausgeht und den Begriff des Moralischen damit definirt, daß es das durch die Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs Causirte sei, macht er dann doch aus dem ganzen sittlichen Proceß (von welchem er bekanntlich den religiösen als andere Seite des moralischen Processes unterscheidet) ein Verhalten der Persönlichkeit zur materiellen Natur, nämlich ihrer eigenen Natur und der Natur um sie her. Daß nach Rothe, wie er selbst es ausdrückt, der übermaterielle Factor, der die materielle Natur mit sich in eins setzt, nicht, wie nach Schleiermacher, die Vernunft, sondern die Persönlichkeit ist, macht mit Bezug auf Inhalt oder Aufgabe des Sittlichen keine wesentlichen Unterschiede. Es soll damit, wie er sagt (§ 102 Anm.), im Begriff des Sittlichen neben dem Begriff des sittlich Guten der nöthige Raum für den des sittlich Bösen offen gehalten werden, sofern nämlich jener Factor nun auch auf abnorme und nicht der Vernunft gemäße Weise die materielle Natur mit sich in Einheit setzen könne. Soweit aber das sittliche Subject normal sich verhält, kommt Aufgabe und Inhalt seines Verhaltens auf dasselbe wie bei Schleiermacher hinaus. Erst nachdem diese Aufgabe für die sittliche Persönlichkeit und die ganze Menschheit festgestellt ist, wird auch die Liebe eingeführt. Weil nämlich die Individualität des Einzelwesens eine Defectheit des menschlichen Seins in ihm mit sich bringe, so soll jedes menschliche Einzelwesen sich mit allen übrigen Einzelwesen in Gemeinschaft setzen, damit die moralische Aufgabe für das menschliche Geschlecht lösbar werde. Diese Forderung, sagt Rothe (§ 142), sei mit einem Worte die Forderung der Liebe. Auch er erklärt hiebei diese Forderung für die

„alleroberste", nämlich die oberste für das Einzelwesen. Aber er erklärt sie dafür nur, weil durch sie alle anderweitige Arbeit an der Lösung der moralischen Aufgabe bedingt sei. In ganz anderem Sinne wird sie vorangestellt und verstanden in den drei neuen Darstellungen der Ethik, die wir jetzt vor uns haben. Der Werth der Persönlichkeiten selbst, wie Gott sie nach seinem Bild geschaffen und mit uns verbunden hat, wird hier, wenn auch in verschiedenem Ausdruck, als das erkannt, was nach Gottes Willen zu jener Gemeinschaft mit ihnen und jener Hingabe und Mittheilung im Gesinnung und Verhalten uns bestimmen soll. Zweck ist dabei das wahre Wohl eben dieser Persönlichkeiten, ihre höchste, allseitige Lebensbefriedigung und Beseligung. Damit, daß nach Gottes Willen und kraft göttlicher Stiftung die Gemeinschaft solcher Liebe in der Menschheit hergestellt ist, ist auch Reich Gottes in ihr verwirklicht. Erst in zweiter Linie kommt dann die gemeinsame, von Gott gewollte Arbeit unseres menschlichen Geistes an der materiellen Natur in Betracht. Bei Rothe erscheint diese vielmehr als der Zweck, zu dessen Dienst jene ganze Gemeinschaft bestimmt ist, so daß dann von diesem Zweck aus auch abgeleitet werden müßte, was im einzelnen zu einem wahrhaft sittlichen Liebeswirken gehöre. Hat Rothe selbst dann doch noch ganz anders von sittlicher und christlicher Liebe geredet, so hat er das nicht vermöge, sondern trotz seiner Grundbestimmungen über das Sittliche gethan. — Gemeinsam ist jenen drei Theologen im Unterschied von Rothe auch jene Beziehung, die sie zwischen dem sittlichen Verhalten zu den Mitmenschen und der Welt und dem Verhalten zu Gott statuiren. Es mag an diesem kurzen Hinweis darauf hier genügen, ohne daß wir eingehender an Rothe's eigentümliche Auffassung vom Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Religiosität oder dem moralischen Prozeß als sittlichen und als religiösen zu erinnern hätten [1]).

In der That müssen wir auf's entschiedenste an jener bestimmten Beziehung der Idee des Sittlichen auf den Willen und das

[1]) Vgl. über und gegen dieselbe meine Abhandlung „Religion und Sittlichkeit", in dieser Zeitschrift 1871, Heft 2.

Willensleben festhalten, die wir in diesen neuen Darstellungen der Ethik anerkannt finden. Nur so gewinnen wir für die ethische Betrachtung und Wissenschaft ein bestimmtes, besonderes, klar abgrenzbares Gebiet, während eine Menge von Gegenständen und Fragen fern gehalten werden, die anderen Wissenschaften, der wissenschaftlichen Betrachtung anderer Seiten des menschlichen Geistes oder den mit Kunst und Technik aller Art sich beschäftigenden Wissenschaften zugehören, von Rothe aber und, wie wir unten bemerken werden, theilweis auch von Martensen trotz seiner richtigeren principiellen Auffassung der Ethik in diese ungebürlicherweise hereingezogen und dann hier unter ungenügenden Gesichtspunkten und mit unzureichender Sachkenntnis erörtert werden. Mit jener Forderung entsprechen wir ferner, was die Hauptsache für uns sein muß, dem christlich sittlichen Bewußtsein selbst, nämlich dem einzigartigen und allein unbedingten Werthe, welchen es dem Willen, der Willensrichtung und Gesinnung und einer Gesinnung und Richtung von bestimmter eigener innerer, der höchsten Norm oder dem göttlichen Willen entsprechender Beschaffenheit, nämlich vor allem eben jener Liebe, beilegt. Müssen wir doch als Christen vor allem bei dem bleiben, was auch vom rein philosophischen Standpunkt aus Kant zum ersten Hauptsatz der Ethik gemacht hat: daß überall nichts in der Welt zu denken möglich sei, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Nicht minder steht für uns fest, daß das Gutsein des Willens nicht in seinem Hinstreben auf irgend welche weltliche Objecte oder Aufgaben als solchem oder etwa in einem Angezogensein durch diese Objecte an und für sich bestehe, sondern darin, daß er in sich selbst durch eine an ihn ergehende göttliche Willensforderung als solche sich bestimmen lasse, wodurch er dann eben auch zu jenem Streben sich angetrieben finden mag, und daß er überhaupt mit dem höchsten göttlichen Willen sich einige, Gott sich hingebe, aus der Gemeinschaft mit Gott heraus sich bestimme, wie dies nun durch Erlösung und Wiedergeburt für den Christen möglich ist und wie der Geist der Wiedergeburt selbst hiezu führt. Klar genug aber spricht die christliche Offenbarung aus, worin jener ganze Gotteswille sich zusammenfasse oder was die Grundforderungen

oder Gebote für uns seien und worein wir Gottes eigenes absolut gutes Wesen, dem unser Gesinntsein und Verhalten entsprechen soll, zu setzen haben. Klar ist hier eben jene principielle Bedeutung der Nächstenliebe in ihrer Einheit mit der Gottesliebe, entsprechend dem, daß Gott selbst Liebe ist. Eine der schwächsten Ausführungen in Rothe's Ethik ist die nun auch von Lange (S. 66 f.) gerügte, nach welcher das Neue Testament nicht Ein klares Moralprincip, sondern mindestens fünf, die auf eine solche Dignität Anspruch zu machen schienen, enthalten sollte, während bei den verschiedenen Fassungen deutlich genug immer ein und derselbe Inhalt des sittlich Guten sich darbietet. Leicht wird auch dem christlich-sittlichen Verständnis jene Bedeutung der Menschenliebe in und mit der Gottesliebe klar werden. Müssen wir doch diese menschlichen Persönlichkeiten als solche schon wegen der ihnen von Gott gegebenen Anlage und Bestimmung, vermöge deren eben in ihnen jenes sittlich Gute und die innere, sittliche Einigung mit Gott sich realisiren kann und soll, und weiter diese Menschen als Objecte des göttlichen Heilsrathschlusses in Christo und vollends die bereits erlösten und von Gottes Geist wirklich beseelten Gotteskinder über alles unpersönliche Dasein und auch über alle möglichen Producte unserer geistigen Arbeit auf materiellem Gebiet in unserer Würdigung hinausheben. Sie sind die Objecte jener Liebe Gottes selbst. Nur in ihnen haben wir für uns Objecte derjenigen Liebe, in der wir dem Gotte der Liebe ähnlich werden sollen und in welcher jener Geist sich kundgeben muß. Das Höchste, was unsere Liebe ihnen erweisen kann, wird dann sein, sie zum wirklichen Gutsein und zur wirklichen Gemeinschaft mit Gott und im Genuß derselben zu fördern. Mit dem hiemit sich realisirenden Gesamtzustand, Gemeinschaftsverhältnis und gemeinsamen Leben in Gott kommen wir auch wieder auf jene Idee des Reiches Gottes. Erst in zweite Linie, können wir, wie gesagt, jene Arbeiten des Geistes in seinem Verhältnis zur Natur oder zum materiellen Dasein stellen, so groß und unendlich reich das Gebiet ist, das wir gemäß unserer natürlichen geistigen und leiblichen Ausstattung und unserer Stellung im weltlichen Dasein gewiß ebenfalls nach Gottes Willen zu bearbeiten haben. Unser Wille wird hiebei gut sein, sofern er theils eben

durch's Bewußtsein, daß [illegible] überhaupt von Gott [illegible] uns verordnet sei, und immer [illegible] zu Gott sich bestimmen läßt, theils eben auch mit [illegible] der Nächsten Wohl fördern will. [illegible], die bei allem einzigen relativen Werth ihrer [illegible] Wohl [illegible], wird er sich hüten, und jeder Thätigkeit, die dem Nächsten nach jener [illegible] Seite hin Verderben bringen würde, sich schlechthin enthalten müssen. Nur die mannigfachen Hauptaufgaben und Einzelaufgaben auf diesem Gebiete werden wir dann [illegible] gewinnen können, auch ohne daß jene neutestamentliche Offenbarung selbst in ihren concreten Inhalt uns einführen, ja auch nur irgendwelche concrete Hauptsätze über jenes ausgedehnte Wirken der Vernunft oder Persönlichkeit auf die Natur uns an die Hand geben würde. Daran aber können wir nimmermehr zweifeln, daß in dem, worauf ihre Aussagen wirklich sich richten, Fundament, Mittelpunkt und Hauptsache für's sittliche Leben und für die Sittenlehre erkannt werden muß.

Unsere Auffassung des Sittlichen und sittlich Guten tritt also, was neuere theologische Ethiker anbelangt, namentlich der Rothe'schen entgegen; so besonders auch der Bezeichnung der Tugenden bei Rothe: ist Tugend wesentlich sittliche Tüchtigkeit, so sind Genialität und Originalität nicht etwa, wie Rothe (§ 639) sie nennt, Kardinaltugenden, sondern sie sind natürliche, durch Selbstbestimmung weiter zu bildende Gaben; unter den Gesichtspunkt der sittlichen Tüchtigkeit fallen sie nur, sofern der sie gebrauchende, weiterbildende und durch sie wirkende Wille und Willenscharakter jene wahrhaft sittliche, gottgemäße Richtung und Beschaffenheit hat, während ein hoher Grad von Genialität und Originalität auch ohne diese sittliche Rechtbeschaffenheit und anderseits eine hohe und reine und das ganze persönliche Leben durchwaltende Tugendhaftigkeit auch bei sehr wenig Genialität und Originalität möglich ist. Aehnlich ist über die vier Kardinaltugenden der Alten zu urtheilen; Lange (S. 212) sagt mit Recht von ihnen, es seien formell scharf geprägte Gestalten, es mangle ihnen jedoch die Beseelung durch die substantielle Tugend der Liebe; Lange hat übrigens gleich nachher auch in sein eigenes System der „werdenden Tugend" Be-

stimmungen mit aufgenommen, die an sich nicht nothwendig den sittlich-guten Charakter tragen.

Daß aber diese christlich-sittliche Auffassung rein erhalten und mit Schärfe und Nachdruck vorgetragen werde, dessen bedarf es zumeist einer allgemeinen Richtung unserer Zeit gegenüber, ja es hat dessen vielleicht nie mehr unter Christen bedurft, als gegenwärtig unter uns. Oder wann that mehr als gegenwärtig die Mahnung daran noth, daß man zwischen Sittlichkeit und sittlicher Bildung im wahren Sinne des Wortes und zwischen Kultur und Bildung im landläufigen Sinn, intellektueller und ästhetischer Bildung, Besitz von allerhand Kenntnissen und Fertigkeiten u. s. w. principiell unterscheiden und dem Unterschiedenen wesentlich verschiedene Werthe beilegen müsse? Allgemeine Erfahrungen machen ja wol auch manchen, der bisher in dieser Hinsicht blind und taub war, neuerdings allmählich für eine solche Mahnung empfänglich. Jedenfalls ist die Aufgabe eines christlichen Ethikers mit Bezug darauf in der Gegenwart klar angezeigt.

Vermöge unserer Auffassung des Sittlichen erhalten wir, wie gesagt, einen bestimmten, in sich einheitlichen und gegen andere Wissenschaften abgegrenzten Inhalt für die Ethik, welche eben die Wissenschaft von diesem Sittlichen oder sittlichen Leben ist, wie denn z. B. Martensen von der Definition der christlichen Ethik als der Wissenschaft des durch's Christentum bestimmten sittlichen Lebens ausgeht. Vom christlichen Leben als Leben in der durch den Erlöser vermittelten Gemeinschaft mit Gott handelt zugleich die Ethik und die Dogmatik, jene aber von ihm, sofern wir in ihm und zu ihm uns selbst bestimmen, diese von den göttlichen Realitäten, Thaten und Stiftungen, auf denen eben unsere Selbstbestimmung ruht und durch die sie von Anfang an möglich wird; wir können dazu besonders auf die einfache Unterscheidung, die Hofmann zwischen den beiden gemacht hat, verweisen. Was das sittliche Verhalten in der Welt und mit Bezug auf's allgemeine Wirken des Geistes in der Natur anbelangt, so ist an die Grenzen, welche hier die Ethik sich setzen muß, schon oben Rothe gegenüber erinnert worden. Sie wird die Aufgaben, welche die von Gott gesetzte Stellung des mit diesem leiblich-geistigen Organismus aus-

gestatteten Menschen zu der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und [illegible] mit sich bringt, und die Gemeinschaftsformen, welche die Subjecte mit einander eingehen und in welchen sie wollend und wirkend sich bewegen müssen, im allgemeinen zu bezeichnen und [illegible] und dann namentlich die Gesinnung, von welcher das Wirken für diese Aufgaben beseelt sein muß, nach den verschiedenen Seiten hin darzustellen, auch auf Versuchungen und Gefahren, die etwa ein Arbeitsgebiet oder eine Berufsart für die sittliche Gesinnung mit sich führen könnte, aufmerksam zu machen haben. Die Fragen darnach aber, was zu einer gründlichen, sachgemäßen Lösung der vom sittlichen Willen übernommenen Aufgaben im einzelnen gehöre, muß sie anderen Wissenschaften überlassen, die mit dem speciellen auf jedem Gebiet zu behandelnden Material und allen dafür in Betracht kommenden realen Verhältnissen beobachtend und forschend sich beschäftigen. Klar wird das jedem sein mit Bezug auf Arbeiten im ganz materiellen Stoff: dem Ethiker wird es, während er auch hievon reden muß, darum doch nie einfallen, technologische Ausführungen zu geben. Analoges gilt aber auch für Wirken auf geistigem Gebiet und für Aufgaben sittlichen Gemeinlebens. So hat die Ethik den Werth künstlerischen Handelns und Genießens innerhalb des sittlichen Lebens zu erörtern, darf aber nicht in die Kunstlehre übergreifen. Sie redet von der sittlichen Berechtigung auch der materiellen Interessen und von den Aufgaben eines staatlich geeinten Volkes auch in dieser Beziehung; aber der Ethiker darf nicht als solcher zugleich den Nationalökonomen spielen wollen. Einen solchen Misgriff begeht z. B. Rothe mit Erörterungen über das Geld. In der Regel wird der Ethiker bei solchen Gegenständen als ein nur dilettantisch gebildeter Rathgeber und Richter erscheinen und dann sein Urtheil auch mit Bezug auf die eigentlich ethischen Fragen um so mehr an Gewicht verlieren.

Fassen wir so unter dem herkömmlichen Namen der Ethik oder Sittenlehre oder Moral einen wirklich in sich einheitlichen und abgegrenzten Stoff zusammen, so brauchen wir um die etwa noch streitige Etymologie des einen oder anderen Namens uns wenig zu kümmern. Aber unhaltbares sollte wenigstens nicht neu vorgetragen werden, und was von den bedeutendsten neueren Sprach-

forschern mit Bezug darauf vorgetragen wird, auch bei Theologen wenigstens nicht unbeachtet bleiben: so hat Lange, während er über die Etymologie von Sitte eine Bemerkung macht, hiebei die Ableitung der Worte Sitte und Ethos vom Sanskritwort svadhâ ignorirt, auf die ich, durch den Orientalisten Stenzler veranlaßt, schon 1868 in den „Jahrbb. f. deutsche Theol.", S. 349 aufmerksam machte und über welche dann A. v. Oettingen sehr interessante Mittheilungen von Leo Meyer, unter Bezugnahme auch auf Benfey, Kuhn und G. Curtius, in seine christliche Sittenlehre (S. 49 ff.) aufgenommen hat (sva vgl. latein. suus, dhâ griech. τιθέναι, deutsch thun; svadhâ nach Curtius und Stenzler = eigenes Thun, Selbstthat, nach Meyer und v. Oettingen = Zueigenmachen, Aneignung, Eigenheit, Eigentümlichkeit); die gleiche Unterlassung hat Statt im Artikel „Ethik" der 2. Aufl. der Herzog'schen Theol. Realencykl., während die dort wiederholte Ableitung von Sitzen und ἕζομαι jetzt wol allen namhaften Sprachforschern für unmöglich gilt [1]).

II.

Voraussetzungen des christlich Sittlichen; das Gewissen.

Haben wir die Idee und das eigentliche Wesen des Sittlichen richtig bestimmt, so wird sich uns von hier aus auch eine richtige Grundeintheilung für die wissenschaftliche Betrachtung des ethischen Stoffes, also eine richtige Gliederung der Ethik darbieten.

Aber vorher erheben sich noch andere Fragen für uns. Bestimmter ist es ja das christlich-sittliche Leben, mit welchem die christliche Ethik es zu thun hat. Durch Christi Heilsoffenbarung und den von ihm ausgehenden Geist wird uns Kraft und Trieb für wahrhaft gute, dem göttlichen Willen entsprechende Selbstbestimmung zu Theil. Unsere Liebe zu Gott und Hingabe an ihn ruht auf einem inneren Zug zu ihm, den die Erfahrung seiner Liebe zu uns im Herzen weckt. Im Lichte jener Offenbarung erst

[1]) Falsch ist bei Lange (S. 218) auch die Ableitung des Wortes Seligkeit — „von Saal = Fülle". Das mittelhochdeutsche sal (unser Saal; davon: Geselle) bedeutet (s. Müller-Zarncke's Wörterbuch) Wohnsitz, Haus, Halle; sâl heißt gut, davon saelde (cfr. lat. salus) das Gutsein und Gutgerathen, saelec (selig) besitzend was gut ist.



erkennen wir klar und sicher den vollkommenen Gotteswillen mit seinen Normen für unser Leben. Das individuelle Leben und Gemeinleben, wie es auf diesen Grundlagen als Leben der Selbstbestimmung sich verwirklichen soll und verwirklicht, ist der Gegenstand der christlichen Sittenlehre. Soll und kann dieselbe nun darum auf dieses christliche Leben als solches sich beschränken? Man pflegt von einer allgemeinen sittlichen Ausstattung der Menschen zu reden, welche die edelste Mitgabe der ihnen allen vom Schöpfer verliehenen Natur sei, von einer allgemeinen sittlichen Bestimmung, welche für sie schon aus dieser ihrer Ausstattung und ihrer allgemeinen Beziehung zu Gott, zur Welt und zu einander hervorgehe, auch von einer inneren Stimme, die noch in ihnen allen von Gottes Willensforderungen an sie und von ihrer ursprünglichen Bestimmung zeuge: wie nun soll hiezu jene Ethik eben als christliche Ethik sich verhalten? Eine weitere Frage, welche aber mit der vorigen sich in Zusammenhang setzen wird, ist die, ob die Ethik das, was sie vorträgt, einfach nur als thatsächlichen Inhalt des Christentums, christlicher Offenbarung, christlicher Gemeinüberzeugung, christlichen Bewußtseins, oder wie man es sonst bestimmen mag, darlegen, oder ob sie zugleich begründen soll, weshalb wir Christen in jenem Leben, welches uns für das sittlichgute gilt, wirklich das wahrhaft gute und gottgemäße zu kennen und zu haben, überzeugt sind. Eben indem man dies zu begründen versucht hat, hat man immer auch Thatsachen und Zeugnisse eines allgemein menschlichen Lebens, Wesens und Bewußtseins hiezu beigezogen.

Martensen nun hat nicht bloß in seinem allgemeinen Theil unter den „Voraussetzungen der christlichen Ethik“ jenes allgemein Menschliche besprochen und die Elemente der menschlichen Persönlichkeit überhaupt, namentlich die Triebe und den freien Willen, sodann die Sünde und den gebundenen Willen erörtert, sondern die Beziehung auf jenes verbindet sich auch in seiner ganzen weiteren Ausführung, welche das christliche Leben, seine Principien und seinen Verlauf betrachtet, eben mit der Betrachtung des specifisch Christlichen. Die sittlichen Wahrheiten werden zwar mehr nur in ihrer Beziehung auf unser inneres und in ihrem eigenen

inneren Zusammenhang uns dargelegt und beleuchtet, als daß eine streng wissenschaftliche Begründung derselben unternommen oder die Aufgabe und Möglichkeit einer solchen Begründung eigens untersucht würde. Indessen hat seine Darstellung des „Lebens unter dem Gesetz und der Sünde“ mit frischen lebendigen Zügen auch diejenigen Momente in der Anlage, den Zuständen und der inneren Entwicklung der sittlichen Subjecte hervorgehoben, an welche das christliche Wahrheitszeugnis bei seiner Einwirkung auf's Innere anknüpfen muß und welche dem Subject zum Bewußtsein zu bringen geeignet sind, daß es erst im christlich-sittlichen Leben die Erfüllung seiner Bestimmung und wahre Befriedigung für sich selbst finden könne. Und vor allem eben diese Momente werden ja auch bei jener wissenschaftlichen Begründung ausgehoben, untersucht und in ihrer Bedeutung gewürdigt werden müssen. — Lange hat die allgemeinen sittlichen Principien und die allgemeine natürliche Veranlagung der menschlichen Persönlichkeit zu einem Hauptgegenstand des ersten Theiles seiner christlichen Ethik gemacht, wobei er freilich seine eigene Auffassung des menschlichen Wesens nur einfach in kurzen, positiven Sätzen vorträgt, ohne weiter zu zeigen, wie sie sich als eine richtige und nothwendige für uns ausweisen müsse. Wir finden uns in dieser Beziehung bei ihm auf die philosophische Ethik verwiesen. Sie nämlich erklärt er in der kurzen Skizze, die er uns anhangsweise von ihr gibt, für die Substruction der christlichen, positiven Ethik oder die wissenschaftliche Apologie derselben. Ihr Gegenstand aber soll nicht ein aus einem obersten Grundsatz abzuleitendes abstractes System sein, sondern die Geschichte der vorchristlichen, menschlichen Sittlichkeit, wie sie, im Lichte des christlichen Gewissens betrachtet, von der sittlichen Anlage des Menschen ausgehe und in der historisch vollendeten Sittlichkeit Christi münde. Vom menschlichen Gewissen als Anlage lasse sich zu dem vollendeten Gewissen Christi hin eine Entwicklungslinie ziehen, in welcher die Sitte des Altertums nach ihrer idealen Richtung hin zur Verwirklichung gelangt sei. Demnach müßte also wol jedenfalls für den Unterbau der christlichen Ethik, wie man denselben auch benennen mag, vor allem eine Auseinandersetzung über das christliche Gewissen und über das menschliche

Gewissen als [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
u. s. w. gegeben werden. [illegible] [illegible] das [illegible] [illegible] [illegible]
in Lange's [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] — [illegible] [illegible]
Bestimmtheit will [illegible] [illegible] die Aufgabe der theologischen
Ethik auf die Darstellung des [illegible] Verhaltens des Wiederge-
borenen als solcher beschränken. Er hält sich an eine Selbster-
kenntnis des Menschen als Menschen neben einer Selbsterkenntnis
des Christen als Christen, weist aber die Aufgaben der einen ganz
der Philosophie und nur die Aufgaben der anderen der Theologie
zu. Ja noch mehr: er meint, wie er am Schluß erklärt, in der
christlichen Ethik auch auf diejenigen Tugenden und Pflichten nicht
eingehen zu müssen, die, während sie zur Sittlichkeit überhaupt
und so auch zum christlichen Verhalten gehören, schon von einer
philosophischen Ethik erkannt und gefordert werden; daher zählt er
z. B. die Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Versöhnlichkeit. Daneben
redet er von einer, nicht in die Ethik selbst fallenden Aufgabe der
„Apologie", zu beweisen, daß, was dem Christen für Wirklichkeit
gelte, Wirklichkeit sei, und sagt von ihr zugleich, sie könne dies nur
in der Weise thun, daß sie eine Leugnung dieser Wirklichkeit
widerlege, und nur mit Beweisen, die sie aus der christlichen Er-
fahrungsthatsache selbst hernehme. Aus den anderen Theilen der
systematischen Theologie hat indessen auch er „Voraussetzungen der
theologischen Ethik" beigebracht, wie wir schon in der Uebersicht über
den Gang seines Buches bemerkten. Sie tragen aber nur den
Charakter geschichtlicher, an die heilige Schrift sich anschließender
Aussagen über die vorchristliche Entwicklung der Menschheit, ohne
daß die hier in Betracht kommenden allgemein menschlichen, sitt-
lichen Zustände und Vorgänge eindringend untersucht und ohne daß
etwa an solche Untersuchungen und die hier gewonnenen Ergebnisse
nachher gründliche Erklärungen darüber, wie die christlich-sittliche
Ueberzeugung sich feststelle, geknüpft würden. So erhalten wir
dort über das Gewissen des Sünders nur den Hauptsatz, daß der
lebendige Gott, der den Sünder ungeachtet seiner Sünde leben
mache, sich ihm als den Heiligen, der um seiner Sünde willen
wider ihn sei, unverkennbar bezeuge und daß dieses geschehe im
Gewissen. Und vom Gläubigwerden des Menschen wird nachher

nur gesagt: das Wort von Christo komme an ihn „eben da, wo sich ihm Gott im Gewissen bezeuge“; eben dort, wo der Mensch vernehme, daß Gott ihm um der Sünde willen zürne, bezeuge sich ihm Gott jetzt mittelst des Heilswortes als den, der ihm Heil und Leben in Christo darbiete. Was es eigentlich um jenes „da“ und „dort“ bei Nichtchristen und Christen sei, kommt zu keiner eingehenden Erörterung.

Wie wenig nun jene Unterscheidung, die Hofmann in der Betrachtung des christlichen Lebens selbst machen will, gerechtfertigt und zuläßig ist, zeigt schon seine eigene Darstellung. Denn so gut als er die vorhin genannten Tugenden unbesprochen ließ, hätten aus dem gleichen Grund z. B. seine Ausführungen über Familie, Staat, Kunst, Wissenschaft und anderes mindestens zu einem großen Theil aus einer theologischen Ethik wegbleiben müssen. Und anderseits sind ja doch gewiß auch jene schon den Heiden bekannten Tugenden durch's Christentum in ein neues Licht gestellt worden und müssen in diesem auch den Hörern und Lesern einer christlichen Sittenlehre dargestellt werden. Auch die allgemeinen Anlagen und Elemente des sittlichen Lebens aber, wie sie schon im vorchristlichen Zustand der Menschheit sich kund geben, muß eine christliche Ethik in ihren eigenen Kreis ziehen. Auch auf sie richten sich ja die eigenen Aussagen des Christentums, der h. Schrift und des christlichen Bewußtseins. Nicht etwas absolut neues will das Christentum bringen, sondern die Erfüllung einer Bestimmung, die mit der ursprünglichen Ausstattung der Menschheit in ihrer Beziehung zu Gott gesetzt war und auch der noch unerlösten Menschheit sich nicht unbezeugt gelassen hat. Nicht abrupt von oben herunter will es mit seiner sittlichen Erkenntnis und seinen sittlichen Trieben und Kräften über die Menschheit kommen, sondern anschließend an jene allgemeinen sittlichen Elemente und Kundgebungen, so wie einst mit Anschluß daran die Apostel ihr Zeugnis von Gottes Gesetz, Gericht und Gnade den Heiden so gut als den Juden verkündigt haben. Und daß jene wirklich allgemein menschliche und nicht bloß Eigentum einzelner Individuen oder Kreise seien, steht dem Christentum ebenso fest, wie die Bestimmung der christlichen Offenbarung, Erlösung und Reichsstiftung für alle Völker. Eben auch jene ge-

hören zum Inhalt der christlichen Anschauung vom Sittlichen und nur im Zusammenhang mit ihnen kann und will die specifisch-christliche Sittlichkeit verstanden werden. Und gehört denn endlich zu den Aussagen des Christentums über sich selbst nicht auch eine klare, eingehende Aussage über den ganzen Weg, auf welchem es für die Subjecte mit seinen sittlichen Wahrheiten Gegenstand der Ueberzeugung, ja einer vollkommen selbstgewissen, unerschütterlichen Ueberzeugung werden soll? Man könnte die hienach erforderlichen Ausführungen vielleicht in einen grundlegenden Theil der gesamten systematischen Theologie, der Dogmatik und Ethik zusammen, verlegen. Immer aber ist dies ein grundlegender Theil eben auch der Ethik selbst, und wenn man der speciellen Wissenschaft der Ethik eine solche allgemeinere Grundlegung nicht vorangehen läßt, muß man das, was hieraus speciell ihr zugehört, in ihren eigenen Rahmen aufnehmen. Fern zu halten ist übrigens, wie schon aus dem soeben Gesagten erhellt, das Misverständnis, als ob ein christlicher und an Christen sich wendender Ethiker in diesen Ausführungen nur auf Beobachtungen, die man bei der nichtchristlichen Menschheit machen kann, sich stützen oder, wie Hofmann (S. 76) es vom Philosophen haben will, nur aus der Selbsterkenntnis des Menschen als Menschen herausreden und nicht vielmehr auch hier schon die Aussagen der christlichen Offenbarung über die allgemein menschliche Bestimmung und Ausstattung vortragen und dieselbe in's Licht derjenigen Erfahrungen, welche der Christ als Christ macht, stellen sollte. Es ist keineswegs ein Widerspruch, daß das eine zum Verständnis des anderen diene: das ursprüngliche Angelegtsein und Bestimmtsein des Menschen für's sittlich Gute, welches objective Voraussetzung für die durch die Erlösung gewirkte Realisirung des Guten im christlichen Leben ist, zum Verständnis dieser Realisirung, und wiederum die Erfahrung von dieser Realisirung zum Verständnis dessen, was ihr vorausgesetzt ist.

Zwei Hauptpunkte nun müssen hier jedenfalls erörtert werden. Beide ergeben sich mit einander aus unserem Begriff des Sittlichen. Es ist das Wollen, die Selbstbestimmung, Freiheit, und es ist unser Vernehmen der an die Selbstbestimmung ergehenden sittlichen Anforderungen, der für sie geltenden Normen oder Principien, der

ihr gesetzten Zwecke und Ziele, des von ihr zu erfüllenden göttlichen Willens, oder wie immer wir das Object des sittlichen Vernehmens und Erkennens bezeichnen mögen: denn die verschiedenen Bezeichnungen drücken doch wesentlich dasselbe nur unter verschiedenen Gesichtspunkten aus.

Nicht bloß und auch nicht zunächst im Gegensatz gegen Angriffe der Materialisten und anderer Deterministen, sondern vor allem, um über ihren eigenen Gegenstand und den Sinn ihrer eigenen Aussagen klar zu werden, muß eine christliche, theologische Ethik so gut wie eine philosophische, wenn auch im anderen Verfahren als diese, umfassend mit der Frage über die Freiheit sich beschäftigen. Wiefern legen wir als Christen uns Selbstbestimmung bei, während wir doch zugleich einestheils durch Gott bestimmt sein wollen, anderntheils jenen Deterministen wenigstens sehr ausgedehnte und tiefgreifende Bedingungen und Beschränkungen unseres Willens in den Zuständen und Vorgängen unseres Inneren und in der uns umgebenden Welt zugeben müssen? Mit welchem Recht erklären wir Freiheit für etwas Ursprüngliches und allgemein Menschliches, und wie ist dem gegenüber eine Hemmung oder gar Aufhebung derselben in der unerlösten Menschheit, wovon doch Ethiker wie Dogmatiker reden, zu verstehen und zu begreifen? Schon im Eingang einer Ethik wird eine präcise Aussage darüber, was man unter Freiheit verstehe, und eine Begründung dafür, daß man sie zum allgemeinen Wesen der menschlichen Persönlichkeit rechnet, nicht fehlen dürfen. Es fehlt daran bei Hofmann und Lange. Martensen verbreitet sich darüber im allgemeinen schön und klar auf Grund der unserer Erfahrung vorliegenden inneren Vorgänge; viel weniger genügen weiterhin seine Antworten auf schwierigere Fragen wie die über einen dennoch „gebundenen“ und bindbaren Willen, ferner namentlich die über die Zurechnung (Indiv. Ethik, S. 157 f.) im Zusammenhang hiemit.

Vor allem aber muß der Punkt, den ich vorhin als zweiten genannt habe, Gegenstand gründlicher Untersuchung und Auseinandersetzung werden. Der Begriff der Ethik führt uns zunächst auf den Willen. Aber erst jenen irgendwie vernommenen sittlichen Normen und Principien gegenüber tritt wahrhafte, sittliche, sittlich-

gute oder böse Selbstbestimmung ein: träten jene nicht in's Bewußtsein, so könnte jede scheinbare Selbstentscheidung des Menschen doch immer nur darauf hinauslaufen, daß der stärkste unter den jedesmal sich regenden natürlichen und auf's natürliche gerichteten Trieben des Subjectes das Uebergewicht über die anderen gewänne und so mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit befriedigt würde. Und die Gewißheit von unserer persönlichen Willensfreiheit wird allen den Einwendungen gegenüber, die gegen sie möglich und wahrlich theilweis von großem Ernst und Gewicht sind, einen unerschütterlichen Stützpunkt immer in unserem Bewußtsein des Sollens oder unbedingter an unseren Willen ergehender Anforderungen und unserer Verantwortlichkeit für unser auf sie bezügliches Verhalten haben. Wie wir aber zu diesen Normen oder Ideen überhaupt und wie zu unserer festen christlichen Ueberzeugung kommen, daß die von uns angenommenen und doch von anderen Gliedern der Menschheit nicht angenommenen Principien und Gebote die richtigen, wahrhaft unbedingten und ewigen seien, das ist gewiß, namentlich in unserer Gegenwart, die wichtigste Grundfrage der Ethik.

Wir stehen hiemit bei der Frage über das Gewissen. Denn eben mit ihm haben wir bei jener Grundfrage zu thun. Vor allem über sein Wesen und seine Bedeutung muß eine Ethik Rechenschaft und Klarheit geben, wenn sie nicht entweder Klarheit darüber von einer schon irgendwo anders gegebenen Grundlegung her voraussetzen kann, oder ihre eigenen weiteren Aussagen in der Luft schweben lassen will. Wie wenig wir darüber bei Hofmann zu hören bekommen, ist oben bemerkt worden. Martensen handelt vom Gewissen bei der Lehre vom Gesetz, hat aber die Bedeutung desselben für die ganze ethische Erkenntnis und den Aufbau der ethischen Wissenschaft verkannt, indem er es mit jener Lehre zusammen erst hinter seine Ausführungen vom höchsten Gut und von der Tugend setzte. Nachdrücklich hat Lange die Idee des Gewissens schon in seiner „Vorverhandlung“ unter polemischer Bezugnahme auf Rothe, Ritschl („Ueber das Gewissen“, ein Vortrag, 1876), Vilmar und katholische Ethiker vorangestellt: als Product des innersten Menschenlebens, als Tageslicht der subjectiven

Moral, von dem man nicht für möglich halten sollte, daß es verdunkelt oder gar verleugnet werden könnte.

Um das Gewissen, sage ich, handelt es sich bei jener Grundfrage. Denn Sache des Gewissens ist wenigstens nach dem allgemeinen auf dieses Wort bezüglichen Sprachgebrauch und nach der herrschenden christlichen und theologischen Auffassung das Vernehmen jener Normen und Forderungen oder das Innewerden des Sollens und dessen, was durch unseren Willen und in ihm werden soll. Die bekannte Behauptung Rothe's, daß es ein wissenschaftlich unanwendbarer Terminus sei, haben unsere drei Ethiker alle, und zwar Lange in ausdrücklicher Erklärung verworfen. Ich kenne auch keinen namhaften Verehrer Rothe's, der für seinen Satz eingetreten wäre. Sein eigener Begriffsschematismus freilich hat für den einheitlichen Inhalt unseres Begriffs keine Stelle, ist aber eben hiemit für das wirkliche sittliche Leben nicht zutreffend. Im Gewissen werden wir, wie gesagt, jener Forderungen inne, und zwar theils der Forderungen, wie sie unserem durch sie zu bestimmenden Willen gegenübertreten, theils des Verhältnisses, in welches wir mit unserem wirklichen Wollen und Handeln und unserer ganzen Willensrichtung und Gesinnung zu ihnen getreten sind. Wir führen dieses Vernehmen, wie wir auch mit den anderen Hauptfunctionen unseres geistigen und leiblichen Organismus thun, auf ein zu unserem Wesen gehöriges, lebendig sich bethätigendes Vermögen zurück und nennen dasselbe Gewissen (in einen Streit über die Anwendbarkeit des Terminus „Vermögen" auf die den einzelnen Gewissensfunctionen zu Grunde liegende, dem Mittelpunkt unserer Persönlichkeit zugehörige Potenz — vgl. Gaß, Die Lehre vom Gewissen, S. 96 ff. — brauchen wir uns hier nicht einzulassen). Lange nennt es (S. 47) das unmittelbare sittliche Sensorium für den Unterschied von gut und böse: wir müssen noch bestimmter sagen, daß das Gute hier eben als ein Seinsollendes Gegenstand des Bewußtseins werde. In unserer Aussage über das Gewissen sind nun die beiden Seiten zusammengefaßt, welche man als gesetzgebendes und als richtendes und strafendes Gewissen zu bezeichnen pflegt. Und es ist gewiß in der Natur der Sache begründet, daß diese Zusammenfassung in der einen Idee des Gewissens in der

Entwicklung unseres populären und wissenschaftlichen Sprachgebrauchs allmählich von selbst sich vollzogen hat, während zur Abwehr von Misverständnis der Aussagen älterer Zeit nicht unbeachtet bleiben darf, daß früher das Wort Gewissen ebenso wie conscientia und συνείδησις einestheils über das Gebiet des Ethischen hinaus, anderntheils auch speciell nur auf's Bewußtwerden der eigenen Stellung zu den sittlichen Geboten oder gar nur der eigenen Verschuldung angewandt wurde [1]). Unsere Grundfrage aber bezieht sich speciell auf das erste der beiden Momente, und auch auf dieses nicht in seinem ganzen Umfange, nämlich nicht auf das Gewissen, sofern es der sittlichen Persönlichkeit für die concreten Fälle ihres Lebens und Verhaltens individuelle Forderungen ausspricht, die aus den sittlichen Grundforderungen in ihrer Anwendung auf die concreten Verhältnisse sich ergeben, sondern auf das Gewissen, sofern eben jene Grundforderungen, also die Gebote der Liebe und Achtung gegen die Mitmenschen, die fundamentalen Anforderungen der von Gott gestifteten besonderen Gemeinschaften, namentlich der Ehe und Familie, die Forderungen frommen Verkehrs mit Gott selbst u. s. w. in ihm uns ihre unbedingte Geltung bezeugen.

Was man übrigens auch von der Terminologie in Betreff des „Gewissens" halten mag, der Inhalt unserer Frage und ihre entscheidende Bedeutung für die ganze ethische Anschauung und Wissenschaft bleibt sich gleich: wie erfolgt jenes Vernehmen und welcher Art ist die Gewißheit, die es mit sich führt? Auszuführen, was der Christ und christliche Theolog hierauf zu antworten hat, ist und bleibt eine der ersten und wichtigsten Aufgaben der christlichen, theologischen Ethik.

Ein Versuch, diese Aufgabe hier sofort zu lösen, würde den Zweck und Raum der gegenwärtigen Abhandlung überschreiten.

---

[1]) Mit Recht erinnert Lange, S. 49, daß ein Satz der „Deutschen Theologie" (Kap. 40), nach welchem, wie ihn Neuere öfters geltend gemacht haben, Christo kein Gewissen beigelegt werden dürfte, unter „Gewissen oder Conscienz" nach dem klaren Zusammenhang lediglich Schuldbewußtsein meint.

Aber auf diejenigen Hauptpunkte wenigstens, auf welche es an sich beim gegenwärtigen Stand der Frage am meisten ankommt, möchte ich hier in Kürze hinweisen, auf Momente, welche ich bei Lange und auch bei Martensen, während ich ihrem Standpunkt zustimme, doch nur ungenügend untersucht finde, auf Schwierigkeiten, die mir besonders bei Lange zu wenig gewürdigt scheinen, zugleich auf die Ergebnisse, die von anderen Standpunkten aus sich eröffnen.

Als allgemeine, feste, christliche Ueberzeugung, mit deren Wankendwerden das Christentum überhaupt hinfällig würde, muß jedenfalls das ausgesprochen werden, daß jene sittlichen Principien oder Grundforderungen, die wir im Christentum anerkennen, wirklich unbedingte, göttliche Forderungen sind, daß keinerlei Fortschritt menschlicher Entwicklung oder göttlicher Offenbarung über sie hinaus oder von ihnen wegführen kann, daß sie auch für's Innere jedes sittlichen Subjectes, dem sie einmal mit ihrer Autorität zum Bewußtsein gekommen sind, diese Autorität unwandelbar geltend machen und behaupten werden, wofern nur das Subject überhaupt noch auf sie achten und gewissenhaft sein Inneres prüfen will. Auf die weitere Frage sodann, auf welche Weise oder vermöge welcherlei innerer Vorgänge sie solche Geltung und Festigkeit für unser Bewußtsein gewinnen, wird wenigstens bei den meisten evangelischen Theologen, wie auch bei Martensen und Lange, die Antwort die sein, daß, so viel auch eine vermittelnde Reflexion, Argumentation und denkende Bezugnahme auf den ganzen Inhalt unseres Bewußtseins und Wissens dabei mitthätig sein mag, das Entscheidende für's sittliche und christliche Subject doch in letzter Instanz ein gewisses unmittelbares Innewerden sei, das Innewerden eines durch jene Forderungen in uns gewirkten einzigartigen Eindrucks, ein Innewerden, auf das wir wie auf's Innewerden sinnlicher Eindrücke den Namen des Fühlens oder Empfindens anwenden dürfen, das aber ein geistiges Gefühl ganz eigentümlicher Art und eben deswegen nicht weiter definirbar sei. So bezeuge sich für's Innere der erlösten Christen der volle, reine Inhalt der sittlichen Principien, vermöge des in ihnen wirksamen heiligen Geistes oder jener „Salbung“ 1 Joh. 2, 27. Zu einem Vernehmen dieser Art sei ferner der Mensch auch schon ursprünglich angelegt, und so geben

derartige sittliche Eindrücke auch bei der unerlösten Menschheit neben der Gottwidrigkeit ihrer sittlichen Richtung und neben einer Verderbnis ihrer sittlichen Intelligenz sich kund, haben auch wenigstens noch einzelne den sittlichen Forderungen gemäße Leistungen zur Folge. Vermöge ihrer erkennen die Heiden die Verdammlichkeit grober, schändlicher Sünden, auch während sie selbst solche begehen und daran Freude haben, nach Röm. 1, 32. In ihnen sei auch den Herzen der Heiden das „Werk des Gesetzes" nach Röm. 2, 17 eingeschrieben, während zugleich das Gewissen als urtheilendes (in welchem bestimmteren Sinne hier συνείδησις steht) in ihnen rege werde.

Das ist eine nicht bloß unter Theologen, sondern auch unter anderen denkenden Christen herkömmliche und herrschende Auffassung. Muß nun aber nicht hiegegen auch für einen, der den christlichen Standpunkt festhalten will, das Bedenken sich erheben, daß doch verschiedenen Gliedern und Kreisen der Menschheit sehr verschiedene sittliche Grundsätze als die richtigen und unbedingte Geltung beanspruchende sich darstellen, daß ferner, wie die Erfahrung überall zeige, die sittlichen Ideen und Principien auf die einzelnen Subjecte von den sie erziehenden und umgebenden Gemeinschaften aus übergehen und nur wenige hervorragende und nach christlicher Anschauung von Gott besonders ausgestattete Persönlichkeiten neue sittliche Erkenntnisse in die Menschheit und specielle Kreise derselben einzuführen berufen seien? In der neueren theologischen Literatur erinnert uns hieran besonders jener, von Lange scharf angegriffene Ritschl'sche Vortrag über das Gewissen, der aber dann leider von einer positiven und klaren Antwort auf jene Grundfrage der Ethik vollständig Abstand nimmt; denn was er von einem „Gesetz der Freiheit" sagt, erklärt weder, wie überhaupt Freiheit und Gesetz zusammengehöre, noch wie die Menschheit oder die Einzelnen zum Bewußtsein eines Gesetzes gelangen könnten, dessen Inhalt wir für einen schlechthin gültigen halten sollten.

Wohin man dagegen geräth, wenn man jene Auffassung ablehnt, das sehen wir bei anderen in älterer und neuerer Zeit; es stellen sich hier verschiedene Wege dar; die schlimmste der hier möglichen Anschauungen hat gerade in der Gegenwart um sich ge-

griffen, eine ernste Mahnung für christliche Ethiker, klar und entschieden ihren eigenen Standpunkt auszusprechen und zu begründen.

Die Autorität der Kirche und Hierarchie, welche dem Katholicismus zufolge die sittlichen Grundprincipien wie die concreten Pflichten für die einzelnen Christen mit Sicherheit feststellt, ist für uns dahin: wir wüßten nicht, auf was sie ihre eigene Geltung für uns wieder begründen könnte. — Gegen Vilmar, nach welchem unser Inneres die ganze sittliche Wahrheit von oben her in der biblischen Offenbarung empfangen und im Besitz dieses Inhaltes dann das Gewissen seine urtheilende Thätigkeit ausüben soll, fragt Lange mit Recht, wie einem Wesen ohne Gesetzesdisposition das objective Gesetz beigebracht werden könne. — Man könnte etwa denken an eine Feststellung der sittlichen Principien für alle durch die wissenschaftliche Forschung und Arbeit Solcher, die durch ihre Intelligenz und ihre wissenschaftlichen Leistungen anerkanntermaßen über die Menge hervorragen, sei's, daß dieselben hiebei rein speculativ nach den Forderungen der Hegel'schen Philosophie verfahren, sei's, daß sie wie die sogenannten exacten Naturforscher durch empirisches Beobachten und Messen realer Vorgänge und Verhältnisse ein wissenschaftliches Ganzes gewinnen sollten. Der Hegelianismus ließ ja wirklich an eine solche Aristokratie der Wissenden, d. h. der speculativen Philosophen, denken. Und neuerdings hat Comte, dessen empirische, sogenannte positive Philosophie unter Franzosen und namentlich auch Engländern weit verbreitet ist, allen Ernstes erklärt, daß, da die socialen und ethischen Fragen so hohes Wissen und intellectuelle Schulung erfordern und Irrtümer in der Ethik noch schlimmere Folgen als z. B. Irrtümer in der Physik oder Mathematik nach sich ziehen könnten, die Bildung der menschlichen Meinungen darüber einer kleinen Zahl von Geistern ersten Ranges anvertraut werden, und daß ein Anzweifeln ihrer Ergebnisse durch Ungebildetere für mindestens ebenso tadelnswerth gelten sollte, als gelegentliche Versuche von Halbwissern, die neuere Astronomie zu widerlegen. Schade nur, daß wir nicht erfahren, wie speculatives Denken oder eine nach den Gesetzen logischer Induction fortschreitende empirische Weltbetrachtung über die Verschiedenheit der Ergebnisse, die man jener Auffassung der Bedeutung des Gewissens vorwirft,

jemals hinübergeführt haben oder hinüberführen sollte, daß ferner das Gewissen schlichter, gebildeter oder ungebildeter evangelischer Christen zur Bildung einer festen, selbständigen Ueberzeugung in ethischen Fragen immer ganz anders als in physikalischen oder astronomischen sich aufgefordert fühlen und bei der Autorität jener Meister, auch wenn sie unter einander eins wären, sich nicht beruhigen wird [1]). — Wenn, wie es ja in gewissem Sinn richtig ist, unsere sittlichen Anschauungen und Grundsätze durch die Einflüsse des Gemeinlebens und vor allem der Erziehung in der Gemeinde sich bilden, so möchte man vielleicht dabei stehen bleiben, daß der in der Gemeinde nun einmal waltende Geist mit solchen Einflüssen Gefühl, Gemüth und Vorstellungen der Einzelnen ganz und wie von selbst so durchdringe, daß sie zur Aufnahme anderweitiger Elemente eben nicht mehr disponirt seien, ja nicht begreifen können, daß andere auf einem anderen Standpunkte ebenso fest stehen sollten, wie sie auf dem ihrigen sich fest fühlen. Aber die Frage nach dem Grund unserer christlich-sittlichen Ueberzeugung wird ja dann erst recht dringend für uns, wenn eine andere versucherisch uns gegenübertritt und wir uns auch in sie wenigstens irgendwie lebhaft hineinversetzen können. Bei der unsrigen kann uns dann keinesfalls schon der Gedanke daran festhalten, daß sie nun einmal die der christlichen Gemeinde sei: wo wäre denn auch gerade in der Gegenwart die „Gemeinde", die uns so viel gelten sollte, da ja bis inmitten der wirklichen, empirischen Gemeinde, in der wir stehen, sehr verschiedenartige sittliche Grundsätze jederzeit in der Literatur und dem alltäglichen Verkehr an uns dringen? Oder sollte, wenn wir dennoch bei jener Ueberzeugung beharren zu müssen meinen, hiezu statt der selbsteigenen Zeugnisse unseres Inneren, die wir zu vernehmen glauben, nur eben immer wieder diejenige Macht uns bestimmen, welche jene unter den bezeichneten Einflüssen

---

1) Man vergleiche dazu auch das Urtheil John Stuart Mills, der gegen einen sehr bedenklichen Gebrauch, wozu Comte's Sätze führen möchten, vorsichtig sich verwahrt, aber auf seinem eigenen Standpunkt keine tiefere Begründung der Ethik kennt, in: „August Comte u. der Positivismus, von J. S. Mill" (aus der Westminster Review), Leipzig 1874.

einmal für immer bei uns erlangt hat und welche, ohne dieses inneren Hergangs uns klar werden zu lassen, die später an uns herantretenden anderweitigen Einwirkungen, Motive und Gründe doch jedesmal wieder überwiegt und niederschlägt? Zumeist diese Frage ist es, die bei so manchem, was wir in der neueren Dogmatik und Ethik überhaupt von unserer Beziehung zur „Gemeinde" hören, sich aufdrängen muß. Wollte man sie aber bejahen, so würde man hiemit für uns die Möglichkeit verneinen, überhaupt noch feste sittliche Wahrheiten zu behaupten; wir dürfen dann bloß noch von Meinungen, die irgendwie in unsere Subjectivität sich festgesetzt hätten, reden.

Und nichts Geringeres, als jene Möglichkeit und als der Anspruch irgend welcher sittlicher Principien überhaupt auf allgemeine Geltung, wird gegenwärtig bei uns bezweifelt, ja schlechthin geleugnet, und zwar nicht etwa bloß durch socialistische Agitatoren, vor denen unser gebildetes Publikum erschrickt, sondern durch Bücher und Zeitschriften, die eben bei diesem Publicum freundliche Aufnahme finden, und durch sogenannte Vertreter moderner, „exacter" Wissenschaft. Der berüchtigte Satz der Hellwald'schen Culturgeschichte, daß die Wissenschaft die Nichtigkeit aller Ideale zu erweisen und Sittlichkeit, Freiheit und Menschenrecht als Lügen hinzustellen habe, obgleich solche Illusionen der Menschheit unentbehrlich seien, hat den Standpunkt vieler, ja, wir können sagen, die Anschauung einer weit verbreiteten „Gemeinde" einmal offen ausgesprochen. Wol eine noch größere Zahl wird in weislicher Zurückhaltung die Worte eines anderen Schriftstellers gutfinden, die mir zufällig gerade zur Hand sind [1]): „Halten wir bescheiden an den relativen, den jeweiligen Gesellschaftszuständen angemessenen Sittengesetzen und lassen wir die Behauptung, es müsse ein allgemeines existiren, so lange unerörtert, bis es uns vorgezeigt wird!" jene Angemessenheit läuft dann auf Nützlichkeit im Interesse eines ungestörten Zusammenlebens und eines möglichsten Wohlbehagens — wenigstens für die „Gebildeten" — hinaus. Während die Bedeutung des Gewissens gegenwärtig auch unter christlichen Theologen in Frage

---

[1]) Magazin für Literatur des Auslandes 1876, S. 399.

gestellt erscheint, hat vor kurzem M. Carriere mit Bezug auf jenen Standpunkt aussprechen müssen, man sei heute froh, dieses Gespenst ebenso wie das Gespenst Gottes los zu sein [1]). Durch Schrecken und Aengste, auf die ich vorhin hingedeutet, werden vielleicht neuerdings die Kundgebungen jener Gesinnung mehr in Schranken gehalten.

Ich weiß nicht, wie eine christliche Ethik, wenn in ihr ein Christ auch nur sich selbst und gleichgesinnten Christen von seinen Ueberzeugungen oder von sich als Christ und Mensch zugleich Rechenschaft geben will, von einer auf diese Frage bezüglichen Grundlegung absehen kann.

Da wird man nun freilich gegen jene Einwendung, daß viele Menschen für Principien, die nach unserer christlichen Ueberzeugung das Gewissen für unsittlich erklärt, doch auch auf ihr Gewissen sich berufen, mit dem Unterschied, den Lange und andere zwischen dem unfehlbaren Gewissen und der fehlbaren Deutung desselben machen, nicht ausreichen; die Frage ist nur weiter hinausgeschoben: wie sollen wir gewiß werden über die richtige Deutung der Gewissensstimme oder darüber, was die eigentliche Gewissensaussage sei? Ebenso wenig genügt der — an sich richtige — Satz Martensens (in seinem „Allgem. Theil"), daß die Entwicklung des Gewissens durch die Erkenntnis bedingt sei und, wie Trendelenburg sagt, das Gewissen ohne die Vernunft blind. Wird nicht auch nach Martensen alles auf's Ethische bezügliche Denken und Erkennen oder jede Entfaltung der praktischen Vernunft sich selbst eben auf jenes Vernehmen, das Sache des Gewissens ist, stützen und somit jenes schon voraussetzen müssen? Sinn und Tragweite des Satzes müßte jedenfalls erst näher bestimmt werden. — Die oben vorgetragene Auffassung von einer Bezeugung der sittlichen Principien durch's eigene Gewissen des Subjectes ist ferner allerdings insofern offenbar falsch, als man meint, das Gewissen eines Einzelnen könne jemals einfach von sich aus eine Wahrheit produziren. Vom sittlichen Gebiet gilt wie von allen Gebieten des geistigen Lebens und Bewußtseins, daß die geistigen Objecte und

---

1) „Gegenwart" 1878, S. 135.

so auch die sittlichen Forderungen und Principien dem Einzelnen erst durch andere, Gereiftere, in Erziehung, Unterricht, Zucht nahe gebracht und vor ihrem Bewußtsein dargelegt werden müssen.

Aber das Wesentliche jener Auffassung wird hiedurch nicht erschüttert. Jenes ursprüngliche sittliche Vernehmen wird erst möglich unter einer solchen Darlegung. Zu einer eigenen, festen sittlichen Ueberzeugung aber können wir nur dadurch kommen und kommen wir wirklich dadurch, daß das Dargelegte, indem es in den Kreis unseres Bewußtseins tritt, in dem jenseits aller analysirenden Reflexion liegenden Mittelpunkt unseres Geisteslebens die oben bezeichneten einzigartigen Eindrücke wirkt. Wir mögen dieselben daraus erklären, daß eben jenem Mittelpunkt überhaupt die Grundbeziehungen unseres Wesens Gott und den Mitmenschen gegenüber sich geltend machen; so erfahren wir hier, daß die an uns gebrachten Forderungen wirklich unserem von Gott gesetzten Wesen und Grundverhältnis entsprechen und der Wille dieses Gottes selbst an uns sind. Weiter erfahren wir in der Hingabe unseres eigenen Willens an sie die dem entsprechende, beseligende Harmonie mit Gott und mit uns selbst, — das peinliche Gegentheil bei einem Zuwiderhandeln gegen sie, ja schon bei jedem Versuch, sie für unsere Gesinnung und wo möglich schon für unsere Erkenntnis außer Geltung zu setzen. Und wir behaupten als Christen, daß Eindrücke und Erfahrungen, die den unsrigen als gleich gewichtige und entscheidende gegenübergestellt werden könnten, mit keinerlei anderen Forderungen, als mit diesen, sich verbinden, daß auch jeder, der diese in ruhiger Selbstprüfung an sich herantreten lasse und den sich ihm einmal bezeugenden Wahrheitselementen zugleich mit Wille, Gesinnung und praktischem Verhalten sich ergebe, ganz an denselben überzeugenden Erfahrungen Theil bekommen werde.

Philosophische, speculative oder logische Beweisführungen können hier freilich den letzten Grund für unser Anerkennen der sittlichen Wahrheiten nicht legen. Der Christ und christliche Theolog muß stehen bleiben bei jenen inneren Erfahrungen und dabei, daß er andere, welche Wahrheit suchen, anweist, entsprechende Erfahrung zu machen. Das Ergebnis solcher innerer Erfahrung aber entzieht sich doch nicht so sehr, wie man nach dem Vorgeben mancher

Neueren meinen sollte, einer allgemeinen Feststellung. Mag einer auch leugnen, daß er in sich selbst jenes Zeugnis für diejenigen sittlichen Grundforderungen der Nächstenliebe, der Achtung gegen den Nächsten, Pietät u. s. w. vernehme, die nach unserer christlichen Ueberzeugung, wie vermöge unserer Gemeinschaft mit Gott in Christo, so auch schon vermöge der ursprünglichen Beziehung unseres Wesens zu Gott und den Mitmenschen gesetzt sind: er kann wenigstens die Thatsache nicht wegstreiten, daß sie, während angeblich alle sittlichen Principien wandelbar sein sollten, in der auf die Gewissenserfahrungen sich stützenden Christenheit unwandelbar sich behauptet und daß keinerlei andersgearteten Principien durch Gewohnheit oder Belehrung, äußere Gewalt oder innere Gefühlsregungen jemals gleich feste Autorität in der Menschheit zu gewinnen vermocht haben. Man verwechsle nur nicht mit ihnen solche Consequenzen derselben, die allerdings erst vermöge fortschreitender Reflexion und Erkenntnis gezogen werden können und die beim Fortbestehen der Principien doch den wandelbaren, realen Verhältnissen und Zuständen gegenüber selbst auch verschieden sich gestalten müssen. So verhielt sich's z. B. mit dem Abthun der Sclaverei, so verhält sich's mit der äußeren Gliederung der in Liebe und Achtung verbundenen menschlichen Gesellschaft in verschiedene Stände, mit der positiven, concreten Gestaltung der im allgemeinen durch's Wesen der sittlichen Gemeinschaft und durch die Achtung der Persönlichkeiten geforderten Rechtsordnung, mit concreten Bestimmungen über das Eigentum der Einzelnen und der sittlichen Gemeinschaften u. s. w. Eben jene Verwechslung liegt großentheils dem Gerede von einem Sittengesetz, das ja doch nach Zeiten und Umständen wechseln müsse, zu Grunde. Was sodann die nichtchristliche Menschheit betrifft, so gibt sich auch da, wo wir die sittlichen Principien ihrem Inhalt nach getrübt und verkehrt finden, doch wenigstens ein Bewußtsein davon kund, daß irgendwelche Forderungen als unbedingte, göttliche befolgt sein wollen, irgendwelche absolute Autorität über dem menschlichen Bewußtsein und Wollen stehe. Es ist so allgemein und unaustilgbar, daß die Versuche, es aus der Wirkung menschlicher Gewalthaber oder Priester abzuleiten, die nur ihre eigenen Satzungen

damit hätten stützen wollen, hier nicht weiter berücksichtigt zu werden brauchen. Es gehört zum Wesen unserer ursprünglichen sittlichen Ausstattung und entwickelt sich, wo diese überhaupt zur Entwicklung kommt. Der Behauptung ferner, daß man für die sittlichen Grundgebote des Christentums deswegen nicht auf ein allgemein menschliches Gewissen sich berufen dürfe, weil sie ja thatsächlich nur im Bewußtsein der Christen sich Geltung errungen haben, steht die anderer Kritiker des Christentums gegenüber, daß die werthvollsten Momente unseres Sittengesetzes auch schon Gegenstand heidnischer, sittlicher Erkenntnis, philosophischen Wissens und religiösen Glaubens gewesen seien. Davon werden wir wenigstens so viel zu acceptiren haben, daß auch dort schon trotz des Sündenstandes und des Mangels an jenen für die sittliche Bildung der Einzelnen erforderlichen Bedingungen die allgemeinen Elemente und Grundbeziehungen unseres sittlichen Wesens unabweisbar wenigstens in gewissem Umfang sich aufdrängten, so wie wir auch die Hauptaufgabe der christlichen Heilsoffenbarung nicht in die klare und volle Offenbarung der sittlichen Forderungen, sondern in die Mittheilung des Geistes der Versöhnung und Kindschaft setzen, der sie zu erfüllen den Trieb und die Kraft hat. Weiter vernehmen wir ja von den alten Heiden, wie gerade solche Tugenden der ersten Christen, die sie selbst sich keineswegs zum Gesetz machen zu müssen meinten, ihnen dennoch ein gewisses ehrerbietiges Staunen abnöthigten, und ähnlich wird uns noch jetzt sogar gerade von den rohesten Völkern berichtet, daß lebendige Beispiele einer ihrem eigenen Verhalten direct entgegengesetzten, hingebenden, duldenden und verzeihenden Menschenliebe bei ihnen nicht etwa wie etwas Widersinniges Spott hervorriefen, sondern einen tiefen, mächtigen Eindruck machten. Man hüte sich hier nur wieder vor einer sehr häufigen Verwechslung, nämlich zwischen solchen unwillkürlichen Eindrücken des uns sich darstellenden wahrhaft Guten, ja auch einem unwillkürlichen Wohlgefallen daran, und zwischen einer Neigung oder einem Entschluß, auch selbst einer Forderung des Guten nachzukommen und irgendwelche andere Neigungen ihr zu opfern. Nichts pflegt mehr als solche Neigungen und eigene Willensregungen überall jenen Eindrücken selbst entgegenzuwirken. Und

nicht bloß erfolglos für's praktische Verhalten werden sie hiedurch, sondern je mehr das Subject den entgegengesetzten Regungen Raum und Folge ihnen gegenüber gibt, desto mehr wird auch sein eigener Sinn für sie geschwächt und abgestumpft; sie dringen immer schwieriger in's Bewußtsein des Subjects oder kommen ihm wenigstens nicht mit ihrem lauteren und vollen Gehalt mehr zum Bewußtsein. Schon von einer ursprünglichen Verderbnis und Abstumpfung des Gewissens der Menschheit durch die Sünde pflegt man in der gläubigen Theologie zu reden, und Lange und Martensen theilen diese Auffassung. Dagegen erklärt Ritschl kurzweg die „ganze Annahme einer Corruption des Gewissens durch die Sünde" für unbeweisbar. Ein geschichtlicher Nachweis darüber nun, wie es mit Bezug hierauf in den Anfängen der Menschheit gegangen sei, ist natürlich überhaupt unmöglich. So viel aber ist gewiß, daß jedenfalls in der gegenwärtigen Menschheit die mächtigsten Einflüsse vonseiten des Willens und der Willensrichtung und Gesinnung auf das sittliche Vernehmen, das Gewissen und die gesamte sittliche Intelligenz der Subjecte statthaben; welcher Ethiker sollte nicht im Stande sein, sie bei anderen und bei sich selbst zu beobachten? Unwillkürlich zwar erfolgen zunächst jene Eindrücke, auch wider das eigene Wollen beginnen die sittlichen Empfindungen sich zu regen. Aber sofort ist es auch Sache des Subjectes, auf sie zu achten und ihnen sich hinzugeben, oder sich ihrer zu erwehren, die Aufmerksamkeit von ihnen abzulenken, sie durch andersartigen Inhalt des Selbst- und Weltbewußtseins zurückzudrängen. Wo sie der eigenen unsittlichen Richtung Schranken setzen, ein Opfer von der Selbstsucht fordern, die eigenen bisherigen Tendenzen und Handlungen verurtheilen möchten, regt sich unwillkürlich auch schon der Trieb, so sich ihnen zu entziehen oder die innerlich vernommene Stimme zum Schweigen zu bringen. Wer diesem im Gegensatz zu ihnen Raum und Folge geben will, der wird weiter — halb unwillkürlich, halb absichtlich — mit sophistischem Räsonnement theils gegen ihre Geltung überhaupt sich wenden, theils ihren wirklichen Gehalt den eigenen unsittlichen Interessen und bisher festgehaltenen Unsitten und unsittlichen Principien gemäß umzudeuten versuchen. So kann trotz der ursprünglichen und noch

fortdauernden Zeugnisse des Gewissens statt des Systems sittlicher Wahrheit, zu dem auf Grund derselben das Denken der ihnen sich hingebenden Persönlichkeiten fortschreiten sollte, für einzelne und für ganze Gemeinschaftskreise, durch die dann weiterhin die sittliche Bildung der Einzelnen bedingt wird, ein Trugsystem sich ausbilden und feststellen. Und wie im Leben der selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Subjecte die Energie und Lebendigkeit jedes Gefühles und Sinnes von ihrem eigenen Verhalten zu demselben abhängig wird, so kann auch das Gewissen selbst mit seinem Fühlen und Vernehmen endlich jener Abstumpfung unterliegen.

Für die Frage übrigens, ob trotz aller verschiedenen in der Menschheit vorliegenden ethischen Anschauungen doch für bestimmte sittliche Principien und Ideen, nämlich unsere christlichen, der Anspruch auf allgemeine und ewige Geltung erhoben, und ferner, ob unter allen den Einflüssen der Gemeinschaft, des Unterrichtes und der Erziehung, welche die sittliche Bildung des Subjectes bedingen, und bei aller Bedeutung des reflectirenden, logischen und wissenschaftlichen Denkens für die sittliche Intelligenz die Gewißheit jener Principien für's Subject in letzter Instanz dennoch auf ein gewisses inneres Vernehmen oder Fühlen zurückgeführt werden könne, — dafür haben wir ja eine Analogie auch auf einem anderen Gebiete des geistigen Lebens, auf dem Gebiete des Schönen (vgl. auch Lange, S. 47). Wem einmal für das wahrhaft Schöne, wie wir es in classischer Kunst alter und neuerer Zeit sich darstellen sehen, das geistige Auge aufgegangen ist, der wird durch eine Einrede, daß doch anderswo ganz anderes für schön gelte und daß ein Fortschritt der Entwicklung auch für uns ganz anderes als schön zur Geltung bringen könnte, sich ebenso wenig beirren lassen als der Christ und christliche Ethiker in Betreff jener sittlichen Principien. Und während wir nun mit unserem wissenschaftlichen Denken gewisse Formen und Gesetze feststellen mögen, die zum Wesen des Schönen gehören, werden wir dafür, daß das ihnen Entsprechende wirklich schlechthin Gegenstand ästhetischen Wohlgefallens werden müsse, schließlich immer nur auf ein eigentümliches Gefühl für's Schöne uns berufen können, in dessen Ermanglung einer auch nicht einmal von einem solchen Wohlgefallen oder dem

Schönen überhaupt sich eine Vorstellung machen könnte. Ob und wie weit auch für's Vernehmen des Schönen die Menschen allgemein veranlagt und bestimmt seien, das können wir hier dahingestellt sein lassen. Nur die sittlichen Principien schließen nicht bloß das in sich, daß, wer einmal gut sich verhalten wolle, sich ihnen gemäß verhalten müsse, sondern die unbedingte Forderung, daß jeder ihnen gemäß sich verhalten und zunächst sein Inneres ihren Eindrücken öffnen sollte, wonach dann für sie jedenfalls eine solche allgemeine Anlage und Bestimmung vorausgesetzt werden muß.

Grundlegende Auseinandersetzungen dieser Art also werden keiner Ethik fehlen dürfen, einer „christlichen" so wenig als einer „philosophischen", wenn sie ihrer Aufgabe, ein Wahrheitsganzes darzustellen, genügen will und hiefür nicht etwa auf eine vorangegangene Fundamentirung von Dogmatik und Ethik zugleich sich zurückbeziehen kann. Sie werden ferner auf Begriff und Wesen der Freiheit oder Selbstbestimmung und auf eine ursprüngliche und allgemeine Bestimmung zu ihr, wovon für uns das Bewußtsein eben mit dem Bewußtsein jener Forderungen gesetzt ist, sich ausdehnen müssen. Gewiß muß die christliche Ethik darauf bestehen, daß wahre Freiheit erst der Erlöste und Wiedergeborene besitzt; und nur wo sie wirklich vorhanden ist, kann man auch recht verstehen, was es um sie ist. Aber eben vom Lichte der christlichen Erfahrung aus will auch das, was in dieser Beziehung schon zur ursprünglichen Anlage und Bestimmung des Menschen gehört, untersucht sein, und die Wissenschaft muß darin die objective Prämisse für diejenige Freiheit, die uns jetzt in der Erfahrung der christlichen Subjecte vorliegt, erkennen. Nicht minder muß, wenn das christlich-sittliche Leben in Erlösung und Befreiung von Sünde, von Sündenmacht, von Bindung durch sündhafte Triebe u. s. w. sich verwirklicht, der wissenschaftlichen Darstellung desselben eine Auseinandersetzung eben über diese vorangehen. So kann die Ethik, wenn sie Wissenschaft des christlich-sittlichen Lebens ist, nicht umhin, eben als solche auch von dem Ethischen, welches dieses Lebens Voraussetzung ist, zu handeln: von der allgemeinen Idee des Guten, von dem darauf sich beziehenden Vernehmen und Erkennen,

von Selbstbestimmung und Sünde. Es gehört das, wie gesagt, zum Gegenstand der Ethik selbst. Anders verhält sich's mit Voraussetzungen, die anderwärtsher für jenes Leben, für Erlösung, Wiedergeburt und Fortschritt des Lebens in Gott sich ergeben, nämlich mit Gottes objectiven Heilsthaten, Heilsstiftungen und Verheißungen künftigen Heiles. Die Ethik muß zwar auch auf sie sich zurückbeziehen, hat aber, was über sie auszusagen ist, nur in Kürze aus der Dogmatik zu entlehnen. Hienach beurtheilen wir die Art, wie Martensen seinen allgemeinen Theil mit „Voraussetzungen der christlichen Ethik" einleitet, und zwar mit „theologischen, anthropologischen, kosmologischen, soteriologischen und eschatologischen". Den eigentlich ethischen Momenten sind innerhalb der Ausführung der ethischen Wissenschaft die anderen nicht in der Behandlung gleich zu stellen. Jene gehören auch nicht bloß als Voraussetzungen der „Ethik" vor diese, sondern als ethische Voraussetzungen des christlichen Lebens in die Ethik selbst herein und müssen hier Gegenstand schärferer und eingehenderer Untersuchung werden. Dafür hat dann auch manches von dem Bedeutung, was Martensen erst in der „individuellen Ethik", in den Abschnitten über das Leben ohne Gesetz, das Leben unter dem Gesetz und die Sünde lehrreich, anziehend und anregend besprochen hat.

III.

Gliederung der christlichen Ethik.

Unter welchen verschiedenen Hauptgesichtspunkten wird nun das christlich-sittliche Leben weiter am besten zu betrachten, welche Hauptseiten werden zu unterscheiden, wie wird die Darstellung im großen zu theilen sein?

Martensen hat, wie wir sahen, wieder die Eintheilung in einen allgemeinen und speciellen Theil vorgenommen, die in verschiedener Weise andere vor ihm, wie z. B. C. F. Schmid, versucht hatten, und hat dann jeden dieser beiden Haupttheile in sich nach verschiedenen Gesichtspunkten gegliedert.

Gegen jene Theilung muß immer eingewandt werden, daß die allgemeine Ethik abstracte Begriffe und Prinzipien, die erst in concreterer Ausführung klaren Inhalt und auch die nöthige Be-

gründung erhalten können, zu ihrem Object bekomme und die Specialausführung des zweiten Theils entweder durch die wissenschaftlich geforderte stete Rückbeziehung auf die Principien stete Wiederholungen mit sich bringe, oder in eine unwissenschaftliche Aneinanderreihung von Einzelbetrachtungen verlaufe. Bei Martensen werden die Wiederholungen, so zahlreich sie sind, deswegen nicht lästig, weil die gewandte Darstellung gleichen Inhalt immer neu zu fassen und zu beleuchten weiß, und über zu abstracte Untersuchungen oder Begriffsentwicklungen haben wir bei ihm nirgends zu klagen. Aber er hat — und hiermit hängt dieses zusammen — eben den Unterschied zwischen allgemein und speciell in Wahrheit keineswegs streng durchgeführt, vielmehr in freier Weise schon dem ersten Theil Erörterungen einverleibt, die in den Inhalt des zweiten eingreifen, und anderseits im zweiten Theil noch Momente ausgeführt, die an sich ebenso allgemeinen Charakter wie die ethischen Ideen und Wahrheiten des ersten Theiles haben und dort nur um anderer Gesichtspunkte willen zurücktreten mußten. Gehört doch jener zu den ethischen Zielen des Christentums führende Weg, den Martensen in den speciellen Theil verlegen wollte, seinem allgemeinen Wesen und Inhalt nach ebenso gut zum „Allgemeinen" als diese Ziele oder Höhen; auch hätte Martensen, wenn er diese selbst für Ueberzeugung und Erkenntnis genügend hätte begründen wollen, wol schon hier wesentliche Momente, die er bei jenem Wege bringt, beiziehen müssen. Wenn ferner Martensen im allgemeinen Theil z. B. die allgemeine Idee des höchsten Gutes oder des Gottesreichs dahin bestimmt, daß es sowol das Freiheits- und Liebesreich als das selige Reich sei, und alsdann sehr eingehend schon von Seligkeit, Glückseligkeit, Unseligkeit u. s. w. handelt, so sollte doch wol ebenso gut hier auch schon die Realisirung des Reichs als Freiheits- und Liebesreichs in Familie, Staat u. s. w. den Grundzügen nach eingeführt werden, was nun doch dem speciellen Theil vorbehalten bleibt. Anderseits erörtert Martensen schon im allgemeinen Theil z. B. die Frage über die sogenannten Mitteldinge mit specieller Beziehung auf's Aesthetische und Künstlerische, auf dessen ethische Bedeutung dann doch erst der Zusammenhang seines zweiten Theils führt, ferner über politischen

Antinomismus, Conservatismus u. s. w., während er von Wesen und Aufgabe des Staates und der Politik erst in diesem Theil redet.

Was etwa in einem „allgemeinen“ Theil der Ethik zu besprechen sein dürfte, wird auf jene grundlegenden Fragen, von denen wir vorhin sprachen, und auf formale Begriffsbestimmungen sich reduciren und so unter den Voraussetzungen des christlichen Lebens behandelt werden können.

Der Inhalt von Martensens erstem Theil bringt uns dann auf die Eintheilung der Ethik in die Lehre vom höchsten Gut, der Tugend und dem Gesetz. Lange, der das gleiche Theilungsprincip annimmt, läßt Pflichten-, Tugend- und Güterlehre auf einander folgen. Nach Hofmann ist diese Eintheilung mit dem Wesen des Christentums unverträglich; er beruft sich dafür auf v. Oettingen, der diese drei Grundbegriffe ethnisirende nennt, gegen die Eintheilung nach ihnen aber hauptsächlich das geltend macht, daß sie als Formbegriffe das Wesen der sittlichen Gesinnung nicht inhaltlich zu bestimmen geeignet seien.

Das letztere ist auch meine Ansicht immer gewesen. Mit Recht wird, und zwar eben auch von Freunden dieser Eintheilung gesagt, der ganze Inhalt und so auch jeder Hauptbestandtheil des sittlichen Lebens könne und müsse auf jeden der drei Begriffe bezogen werden. Gerade dann aber bedürfen wir ja für die Gliederung des Inhaltes selbst einen andern Eintheilungsgrund. Und jedes der Glieder, in die so der Inhalt selbst zerfallen wird, wird dann auch schon nach den in jenen Begriffen ausgedrückten Seiten hin dargestellt werden müssen; der Inhalt wird jedesmal von selbst schon auf alle die drei Seiten hinführen, und es schadet dem Verständnis des Inhalts, veranlaßt auch unendliche Wiederholungen, wenn jedes Glied nach dem andern zunächst nur unter dem einen Gesichtspunkt, dann erst wieder alle unter dem zweiten und endlich alle unter dem dritten betrachtet werden sollen: ein Uebelstand, dem Schleiermacher nur dadurch theilweis auswich, daß er, nachdem er die Hauptmasse des ethischen Stoffs schon in seinem ersten Hauptstück entfaltet, die beiden andern unverhältnismäßig kurz faßte uud die Pflichtenlehre wesentlich auf formale Bestimmungen und Regeln reduzirte. Endlich wird der christliche

Ethiker auch jene drei Grundbegriffe an sich nicht entwickeln können, ohne vom einen immer schon auf den andern zu kommen. Denn wenn er, wie er es wird thun müssen, den an sich so vieldeutigen Begriff des Gutes auf den Willen bezieht, so wird sich ihm der Begriff des Gutes als eines sittlichen erst damit feststellen, daß wir zur Herstellung oder Aneignung desselben nicht etwa bloß durch subjective Neigung und Interesse, sondern durch eine an unseren Willen ergehende unbedingte Forderung oder durch Gottes Willen und Gesetz uns aufgefordert finden, daß es ferner förderlich ist, nicht bloß für unser natürliches Wohlsein, sondern für unsere innere sittliche Rechtbeschaffenheit oder Tugend. Wer ferner das sittliche Gut allgemein als das objectiv verwirklichte sittlich Gute bezeichnet, muß auch die in der Christenheit vorhandenen Tugenden selbst, sofern sie objectiv sich betrachten lassen, unter den Begriff des Gutes stellen. Tugend ist freilich von Gesetz, tugendhafte Beschaffenheit vom pflichtmäßigen Verhalten immer zu unterscheiden. Aber zum Begriff der Tugend gehört doch schon das Aufgenommensein des Gesetzes in's Subject, zum Begriff des Gesetzes, daß es vor allem ein Streben nach innerer Rechtbeschaffenheit und sittlicher Vollkommenheit und dann fruchtbare Bethätigung der Tugend nach außen vom Subjecte fordere.

Martensen selbst, der das Gut als Erstes und das Gesetz als Drittes behandelt, erklärt doch schon in seinen ersten Sätzen über das Gut, höchste Gut oder Gottesreich, daß der Mensch nach diesem zu trachten verpflichtet sei, oder daß es auf sein Wollen Anspruch habe, und in Betreff der physischen und geistigen Güter, daß sie zu ethischen Gütern werden, sofern man sie zu dem heiligen, den Menschen verpflichtenden Gesetz in Beziehung setze. Ueberall wird also hier das Gesetz und ein bestimmter Inhalt desselben schon vorausgesetzt. Die Seligkeit sodann, von der Martensen in seiner Darstellung des höchsten Gutes besonders handelt, kann doch nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nur in ihrem Zusammenhang mit der sittlichen Beschaffenheit oder Tugendhaftigkeit und dem sittlichen Verhalten des Subjects richtig verstanden und begründet werden: wie sie bedingt ist durch dieses Verhalten und wie anderseits die schon gegenwärtige Beseligung des

Christen oder seine Gotteskindschaft (nach der richtigen Bemerkung Hofmanns S. 81) Voraussetzung des christlich sittlichen Verhaltens ist. Im Organismus des Reiches Gottes sind ferner, wie Martensen sagt, alle universellen und individuellen Zwecke der Humanität, Familie, Staat, Kirche, Kunst, Wissenschaft, centralisirt: muß nun nicht auch für diese schon in einer allgemeinen Besprechung stete Beziehung auf's Sittengesetz genommen und namentlich bei Staat und Kirche ihre Aufgabe mit Bezug auf dasselbe bestimmt werden? Und wie sollten sie vollends Gegenstand einer speciellen Ausführung werden, ohne daß auch schon die auf sie bezüglichen Pflichten abgeleitet würden? Umgekehrt hat Lange, indem er die Pflichtenlehre voranstellte, in sie schon alle diese Momente und Bestandtheile des Gottesreiches aufgenommen, so daß ihm nur wenig noch vom sittlichen Gut als Erwerb der Pflichttreue zu sagen übrig blieb; und ähnlich hat ihn dort die Lehre von den Selbstpflichten auch schon tief in die Tugendlehre hineingeführt.

Der Eintheilung, welche Martensen dann für den speciellen Theil der Ethik gemacht haben will, nämlich in individuelle und in sociale Ethik, müssen wir die Art, wie er selbst sie durchgeführt hat, entgegenhalten. Er konnte in jene immerhin die Darstellung des Lebens unter dem Gesetz und der Sünde aufnehmen, wiewol dasselbe doch wesentlich auch als Gemeinleben betrachtet werden muß. Aber wie kann er die Darstellung der allgemeinen christlichen Nächstenliebe, die ja immer Gemeinschaft wirken und in Gemeinschaft sich bewegen will und die erst in der innigsten Gemeinschaft der Glieder Christi voll sich realisiren kann, der individuellen Ethik anstatt der socialen zutheilen? Man möchte das „Sociale“ bei Martensen dahin verstehen, daß es nicht auf die Gemeinschaft im allgemeinen, sondern auf die besonderen Gemeinschaftsformen der Familie (woran die auf wesentlich anderem Grund ruhende Freundschaft angehängt wird), des Staates und der Kirche sich beziehen solle. Aber zwischen Staat und Kirche stellt er Kunst und Wissenschaft. Sie sind, obgleich sie in Gemeinschaft gepflegt und genossen werden sollen, doch nicht sittliche Gemeinschaftsformen. Die Beschäftigung mit ihnen hat nicht das

Bilden und Pflegen der Gemeinschaft zu ihrer specifischen Aufgabe. Die sittliche Bedeutung derselben kann nicht aus irgend einer Bestimmung der Menschen zu sittlicher Gemeinschaft abgeleitet werden. Eine auf sie bezügliche Aufgabe kommt für den Einzelnen auch schon ganz abgesehen von seinem socialen Leben in Betracht: er soll seinen eigenen Geist nach jenen Seiten hin ausbilden. Aehnliches ist vom Handwerk und den auf die materielle Cultur überhaupt bezüglichen Thätigkeiten zu sagen, die Martensen nicht zwischen den Abschnitten von Staat und Kirche, sondern in der Lehre vom Staat selbst bespricht. Es sind Thätigkeiten, auf welche (wie übrigens auch auf Kunst und Wissenschaft) die staatliche Ordnung und Thätigkeit sich mitbeziehen muß, deren specifisches Wesen und deren sittliche Bedeutung aber keineswegs aus der Idee des Staates oder überhaupt des Gemeinlebens als solchen, sondern aus dem allgemeinen, von Gott gesetzten Verhältnis zwischen der menschlichen, geistleiblichen Persönlichkeit und der sie umgebenden, ihr Leben bedingenden und ihr zur Verfügung gestellten materiellen Natur abzuleiten ist.

Aus der Idee des Sittlichen aber, wie wir sie oben bestimmt haben, ergeben sich nun einfach zwei Hauptgebiete des sittlichen Lebens und demnach zwei Haupttheile christlicher Ethik.

Indem das Willensleben den Gegenstand der Ethik bildet, muß sie vor allem den Mittelpunkt der wollenden, sittlichen Persönlichkeit als solchen betrachten, also Willen, Willensrichtung, Gesinnung, oder was wir vom sittlichen und christlichen Standpunkt aus als den inneren Menschen zu bezeichnen und nicht bloß unserem äußeren Leib gegenüberzustellen, sondern auch von dem ganzen Inhalt des Seelen- und Geisteslebens, der dem Willen vorliegt und Material für ihn wird, auseinanderzuhalten haben. Vor allem auf sich selbst muß dieser innere Mensch sich beziehen, vor allem in sich selbst hat er seine Aufgaben. Er existirt ja nicht als eine gegebene Kraft oder Wesenheit, bei der es nun nur darauf ankäme, daß sie sich einem andern, der Natur oder Materie gegenüber bethätige, entfalte, auswirke. Sondern auf sich selbst hat er sich zu richten, an sich zu arbeiten, das Gute noch ganz abgesehen von der Wirksamkeit nach außen in Willen und Gesinnung

aufzunehmen, in solcher innerster Rechtbeschaffenheit zu erstarken und zu reifen, sowie ihm auch nur in solcher Beziehung auf sich selbst wahrhafte und höchste Befriedigung und Beseligung zutheil werden kann. Untrennbar aber hievon ist für uns immer die Beziehung auf Gott, dessen Wille mit dem wahrhaft Guten eins ist, mit welchem geeint zu werden des innern Menschen höchste Bestimmung ist und in der Gemeinschaft mit welchem unser sittlicher Wille allein wahrhaft stark und mächtig wird wie gegen die uns innewohnende Sünde, so für Kampf und Arbeit nach außen. Das Leben dieses inneren Menschen in seiner Beziehung auf sich selbst, zu seinem Gotte bildet das Centrum des ganzen christlich sittlichen Lebens und Handelns. Es muß Gegenstand des ersten Haupttheils der christlichen Sittenlehre werden. Davon unterscheiden wir dann also nicht bloß die verschiedenen Gebiete und Aufgaben des Lebens in der äußeren Welt, die Beziehung zum Nächsten, zur menschlichen Gemeinschaft überhaupt und den besonderen Gemeinschaftskreisen, und die Aufgaben, welche vermöge des Verhältnisses zwischen Geist und Natur der Menschheit im ganzen gestellt sind, sondern ebenso auch das sittliche Verhalten und Wirken des christlichen Subjects in seinem eigenen psychischen und geistigen Leben zur allgemeinen intellectuellen und ästhetischen Ausbildung des eigenen Geistes und zu in sich harmonischer und für's Gemeinleben geeigneter Durchbildung des psychischen Naturells, Temperaments u. s. w.

Hienach fassen wir im ersten Haupttheil zusammen, was Hofmann (vgl. oben S. 589) theils beim „christlichen Verhalten in seiner Innerlichkeit“, theils bei der „Bethätigung der christlichen Gesinnung im Handeln“ mit Bezug auf's „unmittelbare Verhältnis zu Gott“ ausgeführt hat. Bleibt ja doch der Christ auch bei diesem „Handeln“, bei der andächtigen Erhebung zu Gott, beim Gebet u. s. w. wesentlich in seiner „Innerlichkeit“, wie denn auch nach Hofmann das Gebet innerliche (freilich auch äußerlich hervortretende) Bewegung ist. Und ist ja doch auch die innere Sammlung, Selbstprüfung, Arbeit an sich selbst, die zum „christlichen Verhalten in seiner Innerlichkeit“ gehört, ein „Handeln“ zu nennen und vollzieht sich in einzelnen und fortgesetzten inneren Acten.

In seiner ganzen inneren Entwicklung hat die Ethik hier dieses christliche Leben des inneren Menschen zu verfolgen: das Werden desselben in Bekehrung und Wiedergeburt, die fortgesetzte Selbstheiligung und das Weiterstreben nach der sittlichen Vollkommenheit unter fortgesetztem Kampf mit der Sünde, in Hingabe an Gott und stetem Verkehr mit ihm.

Ganz unberechtigterweise beschränkt Hofmann die Ethik auf die Beschreibung dessen, was der Christ als solcher sei, so daß sie sein Leben nicht gerade auch im Werden und unter den Kämpfen und Schwankungen darzustellen hätte. Das ist auch nicht etwa lutherisch; Luther sagt: Christianus non est in facto sed in fieri; er ist auch eben in seinem fieri darzustellen. Ganz verfehlt ist vollends jener Satz Hofmanns, daß man, da sich jene Wirklichkeit nie ganz der Beschreibung gemäß vorfinde, den Inhalt der Ethik wie den der Dogmatik Sache des Glaubens nennen könne. Von den göttlichen Realitäten, welche den Inhalt der Dogmatik bilden, sagen wir, daß sie volle Wirklichkeit und faktische Existenz in der Gegenwart und für immer haben, ob wir sie auch in sinnlicher Erfahrung anschauen oder greifen können. Von jenem Christen nach der Hofmannschen Definition können wir das keineswegs sagen: er ist vielmehr ein Ideal, dessen Realisirung in den wirklichen christlichen Persönlichkeiten erst begonnen hat und eben als werdenden Gegenstand unserer Betrachtung werden muß.

Reiche, schöne Beiträge zur Darstellung jener inneren Entwicklung gibt wieder Martensens individuelle Ethik: über die der Bekehrung vorangehenden Zustände, über den Weg der Bekehrung und weiter über die Stufen und Zustände der Heiligung. Manches indessen, was er mit seiner lebendigen Phantasie hier ausführt, wird doch für eine ruhige Betrachtung der Wirklichkeit keineswegs als allgemein zutreffend sich erweisen. Oder darf man es z. B. wirklich so, wie Martensen thut, als den allgemeinen oder mindestens gewöhnlichen, wenn auch verschieden modificirten Gang der inneren Entwicklung bei uns darstellen, daß die Jugend zunächst nach Paulus' Ausdruck „ohne Gesetz“ oder, wie Martensen es daneben mit einer eigentümlichen Wendung des bekannten, ziemlich trivial gewordenen Dichterworts ausdrückt, „in Arkadien“ dahin lebe,

das unschuldige Mädchen lebensfroh seinem Naturell und Instinct folgend, der geniale Jüngling von Zukunftsidealen irdischer Herrlichkeit erfüllt, junge Leute von schlechtem Naturell bereits mit Sünden besudelt, aber der Sünde gar nicht oder nur sehr obenhin bewußt? Es ist ja daran sehr viel Richtiges. Aber viel zu wenig ist der Eindrücke gedacht, die doch schon die christliche Erziehung und namentlich die Confirmation auch in ein solches Naturleben herein wirkt, viel zu wenig desjenigen Kinderzustandes, in welchem Christenkinder nicht bloß von der Sonne jenes Arkadiens mit glücklich sorglosem Behagen sich, wie Martensen sagt, anlachen lassen, sondern wo die christliche Sonne deutlich eben auch schon in all der kindlichen Unbefangenheit leuchtet, der schon dort sich regenden Sünde entgegenwirkt und Eindrücke hervorbringt, die auch unter allen etwaigen Stürmen und Kämpfen eines späteren Lebensalters sich behaupten. Anderseits trägt dann doch Martensen hinterher über die Wirkungen des Taufsacraments schon bei Kindern Sätze vor, die meines Erachtens ebenso wie die darauf bezüglichen Sätze seiner Dogmatik dem sacramentalen Acte zu viel beilegen: er redet nicht bloß von einem Gnadenbund Gottes und einem „Regenbogen der Gnade", der schon hier (also doch schon neben jener Sonne) für den Christen aufgehe, sondern von einer erneuernden Einwirkung auf den Naturgrund des individuellen Lebens und kurzweg auch schon von einer „Wiedergeburt in der Taufe". Unklar bleibt übrigens auch, was mit der gar nicht weiter erklärten Einwirkung auf den Naturgrund als solchen gemeint sein und welchen Sinn und Werth es haben soll, daß dann die inneren Einwirkungen Gottes durch seinen Geist in Kraft seines Wortes, die wir allerdings an den Taufbund anzuknüpfen haben, nicht etwa einfach auf Gott und seine Treue zurückgeführt, sondern irgendwie aus jenem dunkeln Naturgrund und einer ihm eingesenkten Gabe sollten hergeleitet werden. Weit besser eignen sich für eine ethische Auffassung des neuen Lebens die Sätze Hofmanns über die Taufe, die übrigens eine bestimmte Auseinandersetzung gegenüber der orthodox lutherischen Lehre von der Taufwiedergeburt der Kinder vermissen lassen. Sie reden nur von einem „Theilhaftigwerden des Heiles Christi", wie dieses für die Menschheit ohne

ihr Zuthun vorhanden sei, für die der Christenheit mittelst der Taufe einverleibten Kinder und von einer Wirksamkeit des Geistes Gottes auf ihr noch in der Entfaltung begriffenes Personleben, indem derselbe in ihnen als Gemeindeangehörigen wirksam gegenwärtig sei, seine Wirkung aber durch das an sie gelangende Wort von Christo geschehe. Hier, wo Dogmatik und Ethik so enge sich berühren, wird diese überhaupt einen klärenden Einfluß auf jene auszuüben haben, ohne daß dadurch eine echt christliche Tiefe und Mystik beeinträchtigt werden dürfte.

Richtige und klare Bestimmungen, die gleichfalls auch der Dogmatik zugute kommen werden, muß bei der Betrachtung jener sittlichen Entwicklung der Ethiker namentlich für den Eintritt in's christliche Leben erstreben, für das Verhältnis von Glauben und Reue in der Buße, das von Praktikern und Theoretikern allzu oft und zwar in vermeintlicher Uebereinstimmung mit der ursprünglichen evangelischen Lehre fälschlich so aufgefaßt wird, als ob ein wahrer Bruch mit der Sünde schon in den „terrores conscientiae" noch vor den gläubig aufgenommenen Zügen göttlicher Liebe erfolgen sollte, ebenso für die richtige Würdigung methodistischer und pietistischer Forderungen. Martensen trägt darüber gesunde praktische Grundsätze im allgemeinen vor, aber ohne die zu wünschende Bestimmtheit. Für das, was ich hier insbesondere hinsichtlich jenes Verhältnisses meine, darf ich auf den Artikel Buße in der 2. Auflage von Herzogs „Encyklopädie" und meine Abhandlung in den „Jahrbb. f. deutsch. Theol." 1869, Heft 1 verweisen, bin indessen überzeugt, daß das Richtige darüber schon bei Luther zu finden ist.

Nicht minder ist das Verhältnis von Glaube und Liebe hier klar zu stellen, — der Glaube, sofern er ein sittliches Verhalten und sittliche Tüchtigkeit oder Tugend ist, und doch von der Liebe zu unterscheiden und nach 1 Kor. 13 ihr nachstehend. Daß die Liebe aus dem Glauben hervorgehe, wird fort und fort und so auch von Martensen ausgesprochen, sollte aber doch wol erst tiefer auseinandergesetzt werden. Hofmann hat in seinen Begriff des Glaubens, daß nämlich des Christen Glaube „die rechte Willensrichtung sei, das zu sein, wozu ihn Gott durch seinen Geist

geschaffen", jedenfalls weit mehr, als die reformatorische, evangelische Lehre will, nämlich den ganzen principiellen Gehorsam, aufgenommen und hingegen das, worein jene Lehre das Wesen des Glaubens setzt, nämlich das Moment des erst hinnehmenden Vertrauens, ganz zurücktreten lassen.

Im Hinblick auf Inhalt und Gang des neuen sittlichen Lebens vermissen wir bei unseren Ethikern namentlich noch eine genügende Beleuchtung der Frage, wiefern Christen den apostolischen Worten gemäß schon vollkommen heißen können und doch des Nochnichtvollendetseins (Phil. 3, 12) sich bewußt bleiben, ja fort und fort auch noch Sünde bekennen sollen. Vor wenigen Jahren hat sich einem Pearsall Smith gegenüber gezeigt, wie sehr es mit Bezug auf diese und verwandte Fragen, namentlich auch über die ethische Bedeutung und Kraft des Glaubens, tüchtigen und theologisch gebildeten Geistlichen unter uns noch an Klarheit, ja bisher auch am Durchdenken der Fragpunkte überhaupt fehlte.

Auf jenes Centrum, jenes sittliche Leben des inneren Menschen, seine Bekehrung und fortschreitende Durchheiligung, sein Erstarken in der Gemeinschaft mit Gott u. s. w. müssen wir nun das sittliche Verhalten des Christen mit allen seinen Acten, auch mit allen Thätigkeiten, die er in der äußeren Welt zu üben haben wird, zurückbeziehen. Jeder Act soll Uebung und Ausübung der sittlichen, gottgemäßen und gottinnigen Gesinnung sein; jeder solche Act soll auch zur Förderung des inneren Menschen in seiner Gemeinschaft mit Gott dienen. Aber dieses Leben bedarf auch besonderer Momente, wo wir nicht bloß unter pflichtmäßiger Thätigkeit nach außen zugleich auf unser Innerstes und auf Gott uns zurückbeziehen und so auch „allezeit beten" (1 Thess. 5, 17), sondern wo wir, von aller anderen Thätigkeit weg, eigens in uns selbst uns sammeln, unseren inneren sittlichen Stand und Stand vor Gott prüfen, im göttlichen Wort und dem unmittelbaren Verkehr mit Gott uns erbauen, für den inneren Menschen Nahrung und neue Kraft suchend und dem allgemeinen Drange des christlich-sittlichen Geistes und Geistes der Kindschaft genügend, der an sich schon dem innigsten Verkehr mit Gott und dem Göttlichen zustrebt und im Empfangen von oben zugleich Gott preist und

immer neu ihm sich angelobt. Wir stehen hiemit bei dem, was man Tugendmittel und was man Acte geistlicher Ascese zu nennen pflegt. Mit ihnen darf man nicht, wie z. B. Rothe gethan, zusammenstellen, was etwa zur Ausbildung unserer Intelligenz im allgemeinen oder zur allgemeinen Aufklärung unseres Selbstbewußtseins (wie nach Rothe u. a. auch das Reisen) dient: immer handelt sich's bei ihnen nur erst um jenen inneren Menschen. Daß sie nicht in dem Sinn Mittel heißen dürfen, als ob sie nicht schon in sich selbst ihren sittlichen Werth hätten, und daß man bei jener geistlichen Uebung nicht bloß und auch nicht zunächst an eine Ascese negativen Charakters denken darf, liegt schon im Gesagten. Martensen erklärt in seinem von der „Ascese" handelnden Abschnitt: die Nothwendigkeit derselben, das heiße, solcher Handlungen, die bloß als Mittel der Tugendübung und nicht zugleich selbst als Zweck zu gelten haben, dürfte auf evangelischem Standpunkte nicht behauptet werden, wenn man solcher Ascese eine größere Bedeutung als die einer Krücke beilegen wollte, die sich selbst allmählich überflüßig mache; in diesem Sinn jedoch habe sie eine relative Berechtigung, welche auf die lutherische Lehre vom tertius usus legis sich gründe: der Wiedergeborene bedürfe doch noch einer gewissen, seiner Individualität angemessenen Regel und Disciplin. Und weiter: die Handlungen des Gebetes, der Betrachtung des göttlichen Wortes u. s. w., die ihrer Natur nach zugleich als selbständige Zwecke, freie Ergießungen des gläubigen Gemüths gelten müssen, werden hier zu Mitteln herabgesetzt, indem wir uns eine gesetzliche Ordnung und regelmäßige Benutzung selbst vorschreiben. Aber wir haben keinen Grund, den Begriff der Ascese, geistlicher Uebung oder Tugendübung auf jene Handlungen nur insofern, als ihnen eine solche gesetzliche Form gegeben wird, anzuwenden: auch wo der Christ ganz aus freiem Trieb im gegebenen Moment zu ihnen übergeht, fallen sie doch zugleich unter den Gesichtspunkt innerer Uebung und sollen den inneren Menschen fördern. Und anderseits sind sie auch unter einer gesetzlichen Form nie als bloßes Mittel, sondern zugleich als etwas an sich gutes anzusehen. Für die christliche Betrachtung der Ascese in unserem Sinn kommt dann die Frage, wie weit für sie diese Form rathsam sei, erst

in zweiter Linie in Betracht. Nebenbei bemerke ich, daß die Lehre vom usus tertius oder didacticus legis nach dem Sinn der lutherischen Dogmatiker nicht eben auf diese Form oder überhaupt auf Maßregeln menschlicher Disciplin sich bezieht.

Betrachten wir weiter noch den Stand des inneren Menschen, der so zu Gott bekehrt und dessen Wille in der Hingabe an Gott von Gottes Willen durchdrungen und beseelt ist, so erkennen wir ihn und seinen Willen eben hiemit auch als wahrhaft frei. Hier ist Freiheit im Gegensatz gegen die Herrschaft bloßer Naturtriebe und des Sündenhanges; Freiheit auch gegenüber dem Gesetze Gottes, sofern es dem Christen nicht mehr als starre Satzung und Joch gegenübersteht, sondern er aus freiem Trieb des Geistes heraus und seinem eigenen, wahren Wesen entsprechend sich selbst bestimmt und eben in solchen Acten des Gesetzes Inhalt erfüllt; Freiheit dann auch den äußeren weltlichen Dingen gegenüber, mit Bezug auf welche das Gewissen des Christen nicht mehr ängstlich gebunden ist, indem er vielmehr im Bewußtsein seiner Versöhnung mit Gott und Gotteskindschaft sie frei und dankbar als Creaturen und Gaben seines Gottes aufnimmt und sich für sein sittliches Wirken zu freier Verfügung gestellt sieht. Wir können dann aber die christliche Freiheit nicht eine Tugend neben anderen Tugenden, namentlich der Liebe, nennen, wie Martensen sagt: „Es gibt zwei Haupttugenden, Liebe und Freiheit." Vielmehr bezeichnen wir mit ihr ein Verhältnis, das eben für die christliche Tugendhaftigkeit und Liebe selbst und für das ganze von ihr ausgehende Handeln vermöge des eigenen Wesens dieser Liebe statt hat. Was jene Freiheit der Welt gegenüber anbelangt, so ist nicht jene Befugnis und Vollmacht, die dem Christen zusteht, Tugend zu nennen; sondern tugendhaft ist sein Verhalten im Besitz derselben, sofern er ihrer mit Dank gegen Gott und in der Hingabe an Gott und die von Gott ihm gestellten Aufgaben gebraucht. Nicht angemessen ist auch Hofmanns Ausdruck, daß der Glaube selbst als Gehorsam Freiheit sei.

Zum sittlichen Zustande des inneren Menschen, von dem die Darstellung des christlich-sittlichen Lebens in ihrem ersten Haupttheil zu handeln hat, gehört endlich der Genuß der Seligkeit

im unmittelbaren Selbstbewußtsein, Herzen, Gefühl, der für uns vermöge der Gemeinschaft mit Gott und der Harmonie mit unserem eigenen von Gott gesetzten Wesen eintritt, vor allem durch jenen Glauben an Gottes Liebe und Gnade bedingt ist und weiterhin einestheils unserem sittlichen Verhalten und Wirken Freudigkeit und Kraft gibt, anderntheils in seinem eigenen Bestand von diesem Verhalten oder von unserer sittlichen Selbstbewahrung und unserem Bleiben in Gottes Geboten abhängt. Diese Seligkeit aber muß so vom Willen selbst, von der Willensrichtung und Gesinnung und vom sittlichen Verhalten wohl unterschieden, darf auch nicht in der Weise wie bei Hofmann mit der Freiheit und Liebe als andere Seite des Verhältnisses zu Gott zusammengestellt werden. Wie weit ihr Genuß auch bei echtem Glauben und sittlichem Verhalten doch noch Schwankungen unterliegen könne, welche Prüfungen Glaube und Treue auch in dieser Beziehung noch zu bestehen haben möge, welche Grundstimmung des Friedens und der Freude indessen doch auch unter diesen dem echten Christen verbleiben solle: das muß weiter Gegenstand der ethischen Betrachtung werden.

Es erhellt, wie bei diesem ganzen Stoffe die ethischen Grundbegriffe der Tugend, des Gutes und des Gesetzes und der Pflichten durchweg zugleich mit einander in Betracht kommen. Namentlich ergeben sich hier schon die höchsten Pflichten des Subjectes mit Bezug auf sich selbst und sein höchstes Gut; weiterhin dann von hier aus das Höchste, was die Nächsten- und Bruderliebe auch für die Anderen zu erstreben hat. — Auch die wichtigsten Bestimmungen über sogenannte Pflichtencollision und über eine sogenannte Rangordnung zwischen sittlichen Aufgaben und Interessen werden von hier aus sich uns darbieten. Die Interessen und Aufgaben des inneren Menschen mit Bezug auf jenes innere Gutwerden und heilige und selige Leben in Gott sind die einzigen, die von uns um keiner anderen willen und unter keinen Umständen bei uns selbst oder bei unseren Mitmenschen beeinträchtigt werden dürfen. Für alle anderen Interessen und Güter, für die der geistigen und materiellen Cultur, für die des individuellen und socialen Lebens, können Fälle eintreten, wo anderweitige dringende Aufgaben uns verpflichten, wenigstens zeitweise unserseits Selbstverleugnung mit

Bezug auf sie zu üben und sie auch für Mitmenschen auf's Spiel zu setzen.

Das Wort der christlichen Heilsoffenbarung, auf welches die christliche Ethik sich gründen muß, erstreckt sich zunächst und zumeist auf den Inhalt dieses Theiles, nämlich eben auf's Centrum des christlichen Lebens in seiner Beziehung zu Gott. So dürfte denn die Ethik weit mehr, als gewöhnlich zu geschehen pflegt, hiefür auch aus der Schrift selbst schöpfen. Namentlich auch Martensens Darstellung hätte hiedurch sehr an gediegenem Gehalt, Tiefe und Mark gewinnen können, während sie jetzt oft phantasiereich ausschweift und im Herbeiziehen neueren poetischen Materials des Guten zu viel thut. (Einzelnes scheint mir auch nicht eben geschmackvoll noch zutreffend, wie z. B. das wiederholte Citat jenes Geborenseins in Arkadien oder die Vergleichung eines die alten, bösen Geister wieder bei sich zulassenden Christen mit der schönen Melusine, die, laut der bekannten Sage, jeden Sonnabend wieder ihren Schlangenschweif statt der unteren Theile des Leibes angenommen, nach Martensen gar in ein drachenartiges Ungetüm sich verwandelt hat.) In academischen Vorlesungen über Ethik hat wol das Bedeutendste hinsichtlich solchen Schriftgebrauches der nunmehr heimgegangene Beck geleistet; möge es auch weiteren Kreisen noch dargeboten werden!

Weit und unendlich manigfaltig ist das Gebiet, auf welchem nun jener innere, von Gott beseelte Mensch nach außen thätig werden soll, — nach „außen", sage ich in dem oben angegebenen ausgedehnten Sinne, wonach darunter auch jene anderen Seiten des psychischen und geistigen Lebens und die auf ihre Ausbildung bezüglichen Aufgaben fallen. Es wird vor allem darauf ankommen, den reichen Stoff unter die richtigen Hauptgesichtspunkte zu stellen. Ferner ist hier, wie wir schon oben (S. 595) bemerkten, darauf zu achten, daß die Ethik nicht über ihren eigentlichen Gegenstand noch hinausgreife, nämlich zu der Darstellung der sittlichen Aufgaben als solcher auch die ihrer sachgemäßen, technischen Lösung zu ziehen versuche.

Mit den Aussagen der heiligen Schrift verhält es sich hier wesentlich anders als beim Inhalt unseres ersten Theiles. Sie beziehen

sich zumeist auf dasjenige Wirken der Nächsten- und Bruderliebe, welches beim Nächsten jene Förderung des inneren Menschen, die Heiligung und Beseligung in der Gemeinschaft mit Gott und das gemeinsame Leben oder die gemeinsame Erbauung in Gott und Christo sich zum Ziel setzt, und zugleich auf diejenige Hilfe, welche dieselbe Liebe für die dringendsten Bedürfnisse der irdischen Existenz den dürftigen Mitmenschen und Brüdern leisten soll. Für das, was wir allgemeine Culturaufgaben und allgemeine geistige und materielle Interessen nennen, müssen wir uns mit principiellen Aussagen über Gottes gute Schöpfung und unseren Gebrauch des von Gott Geschaffenen begnügen, woraus die Consequenzen zu ziehen uns überlassen ist. Und dürfen wir leugnen, daß diejenigen, welche wir jetzt ziehen, dem Blick der neutestamentlichen Männer und z. B. auch eines Paulus noch sehr fern lagen? Erst mußte die Christenheit erfahren, daß die gegenwärtige Welt mit ihren Gütern und Anlagen nicht so schnell, wie jene dachten, ihrem Ende zugehen, sondern Stätte des Lebens und Wirkens für eine vom Sauerteig des Himmelreichs durchdrungene Menschheit werden sollte (vgl. meine Rede über die Weltflüchtigkeit des Christentums in Beyschlag und Wolters „Deutsch-evang. Blättern", 2. Jahrg., S. 641 ff.). Ist doch sogar die sittliche Bedeutung des ehelichen Lebens bei Paulus in 1 Kor. 7 noch nicht voll und allseitig in's Licht getreten. Bei Hofmann ist dieses und anderes ähnliches in dem sonst so schönen Gebrauch, den er von der biblischen Offenbarung macht, nicht zur Anerkennung gekommen, und auch nicht einmal der große Unterschied, der innerhalb des Schriftwortes zwischen dem Alttestamentlichen und Neutestamentlichen vom christlichen Ethiker gemacht werden muß.

Zwei Hauptgesichtspunkte nun können wir für die Betrachtung jener vom Mittelpunkt nach außen gehenden sittlichen Thätigkeiten, Güter und Aufgaben nebeneinanderstellen. Auch auf sie ist schon oben hingedeutet worden.

Die Ausstattung unseres Geistes mit allen den verschiedenen, von Gott ihm verliehenen Anlagen und Kräften, die der gottergebene und von Gott beseelte Wille üben und zur Entfaltung bringen soll, und die Stellung, welche Gott diesem Geist in der Welt und

namentlich dem materiellen Dasein gegenüber zugewiesen hat, bringen für die sittlichen Persönlichkeiten und die Menschheit im ganzen alle die Aufgaben mit sich, welche man unter der Arbeit für die materiellen und allgemein geistigen Interessen (von denen jene sittlich-religiösen oder geistlichen des inneren Menschen noch zu unterscheiden sind) und unter der menschlichen Bildung und Cultur im weitesten Sinne des Wortes zusammenzufassen pflegt. Der Christ übernimmt sie in dem Bewußtsein, daß sie schon vermöge der schöpferischen Ordnung Gottes uns zugewiesen und alle diese Gebiete nun auch uns als freien Gotteskindern zur Thätigkeit anheimgegeben sind. Das Materielle soll zum Werkzeug und Ausdruck des persönlichen, geistigen Lebens gestaltet, vor allem der eigene Leib für den Dienst des Geistes und der höchsten, sittlichen Zwecke erhalten und gebildet werden; der menschliche Geist soll das Objective denkend und erkennend innerlich sich aneignen und sich selbst zum Wirken in der Welt geschickt machen, auch der Erscheinung geistigen und gemüthlichen Inhaltes in harmonischer sinnlicher Form sich freuen und selbst ihm in solchen Formen Ausdruck geben. Es gilt hier, das ganze Gebiet der Wissenschaft und schönen Kunst, sowie das der Handarbeit oder materiellen Arbeit sittlich zu würdigen. Für die Kunst und speciell für die des Theaters zeigt unter den neueren Ethikern Martensen ganz hervorragendes Interesse; er handelt indessen von diesem und seiner idealen Bestimmung unverhältnismäßig weitläufig, während er mir die Schwierigkeiten, welche in der Gegenwart dieser Bestimmung entgegentreten, zu leicht zu nehmen scheint. Hofmann hat die Kunst im engsten Sinn oder die künstlerische Thätigkeit, sofern ihr Zweck die schöne Darstellung selbst ist, nicht streng in's Auge gefaßt: sonst könnte er nicht die „Kunst der Rede" neben der Dichtkunst für die höchststehende unter den Künsten erklären. Vielleicht aber ist für den Ethiker auf diesem Gebiet überhaupt kein Punkt so schwer definirbar, wie die Idee und der sittliche Werth des Schönen und der Kunst: trifft er doch mit Bezug auf deren eigentliches Wesen auch unter den Aesthetikern bis jetzt mehr Controversen als einheitliche und klare wissenschaftliche Auffassung.

Indem wir das sittliche Leben in der Welt unter diesem Ge-

sichtspunkt, als Thätigkeit des durch die rechte Gesinnung bestimmten persönlichen Geistes auf die ihn umgebende Natur, betrachten, können wir von dem aus der gottgemäßen Gesinnung hervorgehenden Verhalten der sittlichen Persönlichkeiten zu einander zunächst noch absehen. Wir können auch nicht sagen, daß jene Thätigkeiten in der Menschheit bloß des Gemeinwohles wegen oder zum Wohl des Nächsten betrieben werden sollten; und in gewissem Umfang würden sie und die auf sie bezüglichen Aufgaben auch für einen Menschen bestehen bleiben, der durch irgend welche Ereignisse ganz aus der Gemeinschaft mit den anderen hinausgeworfen wäre (vgl. oben S. 627). Aber erst damit, daß wir das menschliche und christlich brüderliche Gemeinleben als solches in's Auge fassen, haben wir doch den höchsten Gesichtspunkt, unter welchen das sittliche Leben in der Welt überhaupt gestellt werden muß (vgl. oben S. 596). Denn erst die Persönlichkeiten, die nach Gottes Bild geschaffen, aus Gott geboren, als Glieder Christi mit uns verbunden sind, können für uns Objecte derjenigen Liebe werden, die der Geist des Gottes der Liebe in den ihm ergebenen Subjecten wirken und die als ihre Grundgesinnung sich bethätigen muß. Sie wird sich bethätigen in Mittheilungen an den Nächsten und für sein Wohl, bei denen wir wiederum jene beiden Gebiete unterscheiden können: das innerste oder centrale sittlich-religiöse Leben des Nächsten mit den fördernden und störenden Einflüssen, die wir darauf üben können, mit seiner Richtung auf das höchste Gut und den himmlischen Beruf, — und seine materiellen und allgemein geistigen Interessen im weitesten Umfange. In derselben Gesinnung der Liebe zu einander und zur Menschheit werden wir dann auch für jene Zwecke der allgemeinen Cultur, sofern sie aus jener Stellung des Geistes zur Welt hervorgehen und der Menschheit im ganzen gestellt sind, zusammenwirken. Indem jedoch die Liebe den anderen mittheilt und mit ihnen Gemeinschaft eingeht, muß sie vor allem auch dessen sich bewußt bleiben, daß sie die Persönlichkeiten eben als persönliche, zur Selbstbestimmung berufene Subjecte zu achten hat, daß jedem derselben für sein sittliches Leben und Wirken in der Welt auch irgend eine bestimmte äußere Sphäre der Thätigkeit eingeräumt werden muß, daß zur Stetigkeit dieses

Lebens und Wirkens auch ein gewisser stetiger Besitz der dazu nöthigen materiellen Mittel erfordert wird. Das äußere Zusammenwirken für jene Aufgaben erfordert ferner äußeren Schutz von Seiten der Gemeinschaft und wenigstens theilweise — was von der Natur der Objecte abhängt — auch eine fest normirte äußere Leitung. Es ergibt sich hier das Bedürfnis einer **Rechtsordnung** oder fester Normen für's äußere Handeln der Subjecte mit Bezug auf die den Einzelnen zustehenden individuellen Sphären der Selbstbestimmung und des Eigentumes und mit Bezug auf's Gesamtwirken einer Gemeinschaft und der dabei speciell zu betheiligenden Gemeinschaftsglieder, — das Bedürfnis einer Ordnung, die namentlich den selbstischen Eingriffen unsittlicher Subjecte gegenüber fest ausgeprägt und im Nothfall mit Gewalt und Zwang behauptet werden muß. So tief innerlich wir das Wesen der christlichen Sittlichkeit auffassen müssen, so wenig dürfen wir eine solche Rechtsordnung in Gegensatz gegen sie stellen oder etwa das Rechtsgesetz mit dem Sittengesetz zu identifiziren versuchen (vgl. meine Abhandlung über „Staat, Recht und Kirche“ im Jahrg. 1877 dieser Zeitschrift). Gewiß ist das solchen Normen und Schranken gemäße äußere Verhalten für sich noch kein wahrhaft sittliches; aber gerade auch das Wirken echt christlicher Liebesgesinnung muß, während es unendlich mehr als das durch sie Geforderte leistet, sich gewissenhaft innerhalb ihrer bewegen und je nach Umständen selbst auf ihre Herstellung und Weiterbildung hinarbeiten. Richtig erkennen Martensen und Hofmann (anders als Rothe) diesen bestimmten Begriff des Rechtes, wie es dann im Staat seine Stelle erhält, als eines äußerlich festzustellenden und zwangsmäßig durchzuführenden an, ohne indessen über die Gebiete, Verhältnisse und Acte, über die es sich so ausdehnen dürfe und müsse, klare Rechenschaft zu geben und ohne daß Martensen das Recht in diesem Sinn, welches er in der Lehre vom Staat einführt, von Recht und Gerechtigkeit in weiterem Sinn, wovon er schon in der „individuellen Ethik“ geredet, klar unterschiede. Die Bethätigung der christlichen Gesinnung im Gemeindeleben wird so zu betrachten sein als durch die Liebe bestimmtes Wirken für jene höchsten geistlichen und für die materiellen und allgemein geistigen Interessen, und zugleich als thätige

Würdigung jener dem äußeren Zusammenleben und Wirken als solchem dienenden Institutionen. Ferner endlich muß die Ethik vom Blick auf die menschliche Gemeinschaft und die Menschheit überhaupt und auf die Einzelnen insgemein, mit welchen als „Nächsten“ wir in Beziehung kommen mögen, zu den besonderen *Gemeinschaften* hinüberführen, welche für uns aus natürlichen Grundlagen und aus dem sittlichen und christlichen Geist hervorgehen, in welchen die Art und Thätigkeit der Liebe eigenthümlich sich modificiren muß und in deren Erfüllung die [illegible] in jenem bestimmten Sinn erst sich ausgestalten kann. Bei Hofmann, der erst zuletzt vom Verhalten des Christen zur menschlichen Gesellschaft überhaupt und zugleich von den der Menschheit überhaupt zugewiesenen Aufgaben und Gütern handelt, ist übersehen, daß diese alle auch schon für die Familie und vollends für Volk und Staat ihre Bedeutung haben; überdies ist er inconsequent, sofern er die besondere Gemeinschaft der Freundschaft doch erst bei *jenem* Verhalten bespricht.

Die Betrachtung unseres sittlichen Verhaltens in der Welt zu den weltlichen Interessen und Aufgaben und zu den mit uns verbundenen Persönlichkeiten wird uns indessen noch auf einen weiteren Gesichtspunkt führen, der zu einer wichtigen Unterscheidung uns veranlaßt. Wir kommen damit auf Momente, welche im wirklichen Leben überall eine bedeutende Stelle einnehmen, in der wissenschaftlichen Ethik aber oft mühsam eine suchen müssen. Bei jenem Verhalten nämlich denken wir zunächst an ein Wirken, das bestimmte Objecte sich zum Ziel gesetzt hat und durch die Richtung daraufhin in allen ihren Momenten bestimmt werden, mit allen dazu dienlichen Kräften sich daraufhin concentriren soll. Von diesem Wirken und Arbeiten aber sind die daneben- und dazwischentretenden Momente zu unterscheiden, wo wir vielmehr den natürlichen Kräften und Trieben unseres leiblichen und psychischen Organismus zu ihrer eigenen Entfaltung und Selbstbefriedigung Raum geben, sie in freier Bewegung und freiem Spiel gewähren lassen, den natürlichen Bedürfnissen über die dringende Nothdurft hinaus Genüge thun, auch in solchem Verhalten und zu solchem Treiben mit anderen uns verbinden — nicht etwa bloß in mittheilender Liebe,

sondern weil diese Gemeinschaft auch uns selbst angenehm anregt und unseren Genuß steigert. Ihre sittliche Bedeutung haben solche Acte der Erholung und des natürlichen Genusses darin, daß in ihnen jener natürliche Organismus eben auch wieder für's eigentliche Wirken erfrischt wird und die rechte Harmonie wiedergewinnt. Sie müssen soeben in diesem ihrem Charakter, als Acte, in denen der Naturseite unserer Persönlichkeit genügt wird, eigens in's Auge gefaßt und gewürdigt werden. In der Schleiermacher'schen und auch der Rothe'schen Ethik kommt die Bedeutung dieser Naturseite überhaupt nicht zu ihrem Rechte. Auch bei Martensen dürfte sie bestimmter an's Licht treten; doch erkennt er jene Acte in seiner Ausführung über die christliche Selbstliebe und näher über das „Wirken und Genießen" an. Hier haben wir auch das Gebiet des sogenannten „bloß Erlaubten": solche Acte nämlich erscheinen eben ganz als freie Erzeugnisse jener natürlichen, von selbst sich regenden Triebe und sind auch wirklich in den einzelnen Momenten ihres Verlaufes nicht Gegenstand positiver göttlicher Gebote, während übrigens der Christ doch eben auch das, daß ihnen zwischen das eigentliche sittliche Wirken hinein so ihr eigener Lauf gelassen werde, für Willen Gottes erkennen darf und soll, in ihrem Verlauf der Güte Gottes dankbar sich freut und davon mit gottgemäßer Gesinnung jede Versuchung zu Widersittlichem fernhält (vgl. meine Abhdlg. über „das Erlaubte" in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1869, S. 464 ff.). Martensen hat in seiner allgemeinen Ethik, wo er das „Erlaubte" erörtert (S. 580 ff.), es nicht gehörig unterschieden vom individuell freien Handeln überhaupt, unter welchen weiten Begriff auch pflichtmäßiges Arbeiten oder die Erfüllung strengster, nur eben durch die Beziehung auf's Subject und sein eigenes Gewissen individuell bestimmter Pflichtforderung gestellt werden kann, und ferner vom Handeln auf dem ästhetischen Gebiet überhaupt und für die dort uns gestellten Culturaufgaben, die er mit Recht als sittliche Aufgaben betrachtet haben will. Jenem natürlichen Bedürfnis unseres Geistes werden wir allerdings vorzugsweis in freier Bewegung der Phantasie und Beschäftigung mit dem Schönen genügen. Aber sobald wir zum eigentlichen Zweck unserer Beschäftigung die Lösung von solchen

Aufgaben machen, hat unser Handeln den vorhin bezeichneten Charakter nicht mehr, sondern den einer Wirksamkeit, bei der wir fragen müssen, ob und wie weit wir vermöge unserer Begabung und Stellung durch Pflicht und Beruf zu ihr aufgefordert seien, oder, der Befähigung und des Berufes für sie ermangelnd, um ihretwillen die Arbeit für unseren wirklichen Beruf und vielleicht auch die uns nöthige Erholung pflichtwidrig versäumen.

Wenden wir uns zurück zu jenen besonderen Gemeinschaften, in welche die Menschheit sich gliedert und speciell zu den festen Hauptgemeinschaften der Familie, des Staates oder staatlich organisirten Volkes und der Kirche oder christlich religiösen Gemeinde (neben denen vornehmlich die natürliche nationale Gemeinschaft, die auf persönlicher Anziehung und Liebe ruhende Freundschaft und die unbegrenzte Menge von größeren und kleineren Vereinigungen zum Wirken für bestimmte objective Aufgaben zu nennen sein wird), so ist von größter Bedeutung hier wieder die Beziehung einestheils auf jenes sittlich-religiöse Centralleben der Subjecte, anderntheils auf die zum Weltleben als solchem gehörigen Verhältnisse, Aufgaben und Interessen. Im Unterschied von den anderen Gemeinschaften ist es der christlichen Kirche eigen, daß jene Beziehung für ihren Bestand, ihre Bestimmung und ihren Ursprung das Wesentliche ist. Denn während auch sie in der Welt ihr Dasein hat, ihr inneres Leben im Gebrauch der objectiven Gnadenmittel erhalten und nach außen darstellen muß und immer in ihrem äußeren Bereich auch Personen zählen wird, denen es an jenem Leben noch fehlt, existirt sie doch als Gemeinde Christi immer nur, sofern sie Bestand hat in den Persönlichkeiten, die in solchem Leben innerlich mit Gott und unter einander geeint sind, will eben dieses Leben in ihnen fördern und weiter ausbreiten und hat in der Erzeugung neuen inneren Lebens durch die Erlösung und den Geist der Wiedergeburt ihren Ursprung. Mit Recht hat sie daher Hofmann den anderen Gemeinschaften als Gemeinschaften des natürlichen Lebens gegenübergestellt. Hiemit besteht recht wohl die Forderung zusammen, daß diejenigen, welche durch die natürlichen Bande der Ehe und Familie verbunden sind, eben auch in dieser Gemeinschaft sich namentlich für die höchsten sittlichen Zwecke för-

dern sollen, und daß der Staat, während er auf dem Naturgrund des nationalen Verbundenseins und Territoriums ruht und jenes äußere Recht und Gesetz aufrichten und ein äußeres Zusammenwirken für allgemeine Aufgaben und Bedürfnisse organisiren soll, auch das jenen sittlich-religiösen Zwecken dienende äußere Wirken unter seinen Rechtsschutz nehme, ja selbst auch mit äußeren Mitteln es unterstütze. Ihrem Wesen nach aber bestehen Ehe, Familie und Staat fort, auch wenn solche Bestrebungen und Thätigkeiten bei ihnen zu keiner Geltung kommen. Nur darf man nicht vergessen, daß anderseits auch die Kirche mit ihren wesentlich auf's innere Leben zu richtenden Thätigkeiten als eine in dieser Welt bestehende Gemeinde gewisse äußere Formen und Ordnungen annehmen muß, die, ohne daß dadurch ihr Wesen und wesentlicher Bestand hinfällig würde, sich wandeln, beziehungsweise wegfallen können. Namentlich muß hieran erinnert werden im Gegensatz gegen ein Misverständnis, welches durch die Aussage Hofmanns (S. 161 f.) nahe gelegt wird, daß unter den sittlichen Gemeinschaften die Kirche das nächste Recht an uns habe und diese ihrer Stellung namentlich für Pflichtencollisionen oder (S. 73) Collisionen der Aufgaben des sittlichen Handelns entscheidend sei. Der Vorrang, der hier für sie beansprucht ist, kann nur auf die von ihr vertretenen höchsten geistlichen Interessen sich beziehen, während mit Bezug auf ihre äußeren Existenzmittel und äußere Formen und Rechte eine Hintanstellung, ja eine gewisse Aufopferung vermöge anderweitiger sittlicher Aufgaben sehr wohl zuläßig und zur Pflicht werden kann.

Hofmann selbst gibt übrigens daneben richtige Grundbestimmungen über das Verhältnis der äußeren Ordnungen zum Wesen der Kirche und der hiezu gehörigen Ausspendung der Gnadenmittel: schöne Beiträge dafür haben wir von ihm auch in ein paar Abhandlungen, die jetzt in seinen „Vermischten Aufsätzen" (Erlangen 1878) auf's neue veröffentlicht worden sind. Von gleichem evangelischen Standpunkt aus handelt Martensen über den Unterschied zwischen Kirche und Kirchentum. In dem jedoch, was dieser dann speciell noch über das kirchliche Amt sagt, hätte eben jener Standpunkt gegenüber bekannten hochkirchlichen Theorien über die göttliche Einsetzung des Amtes zu offenerem, schärferem Ausdruck kommen

sollen. Noch mehr gilt dies von seinen Erklärungen über den Sonntag, welchen er als den an die Stelle des jüdischen Sabbaths getretenen und vom Herrn selbst gemachten Tag bezeichnet, während er von den paulinischen Worten über Tagehalten und Sabbathe und von den Sätzen unserer Reformatoren und der Augustana über den Sonntag schweigt. Hat doch auch ein Hengstenberg es für seine Pflicht erachtet, hierüber in einer Schrift, die freilich für viele seiner heutigen Verehrer nicht existirt, gegen unevangelische Theorien Zeugnis abzulegen („Ueber den Tag des Herrn", Berlin 1852). Wie sehr es gegenwärtig dessen noch bedarf, das mag man z. B. aus einer Anzeige von Zahns Vortrag über die Geschichte des Sonntags in der Allgemeinen conservativen Monatsschrift, Hft. 1, S. 78 f. erfahren, wo die lutherisch-reformatorische, auf Paulus sich stützende Auffassung für eine „tiefe Verkennung dessen, was nach der Offenbarung die göttlichen Ordnungen sein sollen", erklärt wird. Wie man bei treuer Wahrung jenes Standpunktes kräftig genug vor evangelischen Christen für die Sonntagsfeier eintreten kann, hat z. B. die darauf bezügliche Denkschrift des evangelischen Oberkirchenrathes vom Jahre 1877 gezeigt.

Besondere Schwierigkeit macht (wofür ich auf meine schon oben erwähnte Abhandlung über Staat, Recht und Kirche verweisen darf) den christlichen und evangelischen Ethikern das Wesen des Staates mit Bezug auf das in ihm festzustellende Recht und auf die in ihm zu realisirenden Aufgaben des allgemeinen Volkslebens, und namentlich das Verhältnis jenes Rechts und Rechtsgesetzes zum Sittengesetz.

Ueberaus vag ist die Definition, mit welcher Hofmann dem vielen Fragen nach dem Zweck des Staates ein Ende machen zu können meint: „Der Staat ist eine Gemeinschaft, deren Wesen lediglich darin besteht, daß er für eine gemeinsame Geschichte da ist." Soll eine Familie, soll eine Kirche nicht auch, eben als Gemeinschaft, eine Geschichte haben? Oder, wenn etwa der Staat im Unterschied von anderen Gemeinschaften, die noch besondere Zwecke haben, lediglich nur zu diesem Zweck einer gemeinsamen Geschichte da sein soll, — was ist denn dann mit dieser Geschichte

hier gemeint? Weiterhin kommt Hofmann doch auf Bestimmteres, nämlich auf's Bedürfnis einer eigentümlichen Ordnung für's Leben eines solchen Gemeinwesens und hiemit auf das eben diese Ordnung ausdrückende Recht. Aber wieder fehlt es dann an bestimmten Erklärungen darüber, was den eigentlichen Charakter solcher staatlicher Ordnungen im Unterschied von irgend welchen Ordnungen anderer Gemeinschaften ausmachen und was alles unter sie gestellt werden sollte. Denn dies ist noch nicht erklärt mit seinen weiteren — an sich ganz wahren Sätzen, daß es nicht ein Recht schlechthin, sondern nur eine Manigfaltigkeit staatlicher Ordnungen gebe, daß das Recht Ausdruck der geschichtlichen Verhältnisse sei, unter denen ein Volk eine geschlossene Gemeinschaft bilde, und daß jene Ordnungen in dem Maß eine gemeinsame Wahrheit haben, als sich in ihnen das Bewußtsein der sittlichen Bedingungen und das Gesetz alles menschlichen Zusammenlebens auspräge; was sollen wir z. B. eben unter diesem Gesetz verstehen? Die falsche Meinung, daß der Staat das Sittengesetz überhaupt, oder der ganze Inhalt des Dekaloges oder das für's menschliche Gemeinleben geltende Gebot der Liebe zu verwirklichen habe, hegt Hofmann selbst nicht: welcherlei Art dann aber jenes Gesetz sei, macht er nicht klar.

Von Martensens Begriff des Rechtes und der Gerechtigkeit war schon oben die Rede. Weit und hoch faßt er dann die Aufgabe des Staates — im Gegensatz gegen eine Auffassung, die aus ihm ein bloßes Institut für Sicherung des Eigentums, der persönlichen Freiheit und des Verkehrs macht, während er doch — anders als namentlich Rothe — die Grenzen jener Aufgabe nicht übersieht. Der Staat, sagt er, umfasse das ganze Volksleben mit allen seinen in der gottgegebenen Bestimmung des Menschen begründeten Zwecken, indem er allen den verschiedenen Lebenskreisen nicht bloß seinen Schutz innerhalb der Grenzen des Rechtes angedeihen lasse, sondern auch die vielartigen Güter durch weise Fürsorge pflege und fördere, inwieweit Solches mittelst äußerer Veranstaltungen geschehen könne. Nur dürfte hier auf das „Aeußere“ aller staatlichen Veranstaltungen, womit eben jene Grenzen zusammenhängen, und auf den allem staatlichen Handeln eigenen

Charakter strenger äußerlicher Gesetzlichkeit und Gewaltübung noch mehr aufmerksam gemacht sein und ferner bemerkt, daß der Umfang, in welchem jene Förderung vonseiten des Staates zu geschehen habe, zugleich immer durch den verschiedenen individuellen Charakter der Völker und Volksgenossen und durch die jeweiligen realen Verhältnisse bedingt, daß also z. B. keineswegs überall eine gleichartige Förderung des wissenschaftlichen und religiösen Lebens durch Staatsmittel und Staatsgewalt oder umgekehrt ein gleich weites Anheimgeben derselben an die freie Thätigkeit der Volksglieder und besonderer Gemeinschaften aus den sittlichen Principien herzuleiten sei. Ganz unklar aber ist die hochklingende Idee Martensens von einer mit der Staatslehre zu verbindenden „Metapolitik", welche der christlichen Wahrheit und Offenbarung gemäß das über's Politische hinausliegende Ziel desselben, nämlich die maßgebende Anschauung von der menschlichen Natur und dem Endzweck des Menschenlebens darstellen sollte. Denn es wäre ja hier nichts darzustellen, als was von jeder christlichen Ethik neben der Lehre von Recht und Staat dargestellt werden muß, und weiter etwa, was den Gegenstand besonderer mit dem Material der sittlichen Aufgaben sich beschäftigender Wissenschaften, einer Lehre vom menschlichen Geist überhaupt, vom Schönen und der Kunst u. s. w. bildet, sowie neben der Wissenschaft vom Staat nicht minder auch alle auf die materielle Cultur, Wirtschaft u. s. w. bezügliche Wissenschaften stehen müssen. Wenn ferner Martensen für eine solche Metapolitik die heilige Schrift zur eigentlichen Quelle machen möchte, so könnte dies nur für die höchsten geistlichen oder sittlich-religiösen, allerdings auch vom Staat in seiner Weise zu fördernden Interessen und für die Grundgesichtspunkte der sittlichen Würdigung des Weltlebens gelten, keineswegs aber für die in der menschlichen Natur liegenden Einzelaufgaben dieses Lebens — die Aufgaben der intellectuellen und ästhetischen Bildung so wenig als die der materiellen Cultur.

Mit Bezug auf jenen Umfang aber, in welchem der jeweilige einzelne Staat für alle die verschiedenen sittlichen Ziele des Gemeinlebens positiv wirksam werden soll, und ebenso auch in Betreff der ganzen Gesetzgebung, Verfassung, Verwaltung u. s. w. muß

nun die christliche Ethik, während sie die wesentlichen und allgemeinen Aufgaben des Staates bezeichnet und eine etwaige Verkennung und Verleugnung derselben rügt, sich wol davor hüten, ohne gründlichste Kenntnis und fachmäßiges Studium aller dafür weiter in Betracht kommenden realen Verhältnisse und empirischen Zustände auch die politischen Gestaltungen und Maßregeln im einzelnen vorzuzeichnen oder einem gegenwärtigen Staat concrete Rathschläge, ja gar Gebote hierüber zu ertheilen. Und jene Kenntnis, jenes Studium ist keineswegs in den Beruf des christlichen Ethikers als solchen eingeschlossen.

In dieser Hinsicht scheint mir Martensen, so zuversichtlich er da redet und so großen Beifalls er bei vielen gleichgesinnten Lesern gewiß sein darf, sehr gefehlt zu haben, während Hofmann, dem seine eigene politische Stellung und Thätigkeit genug Anlaß zu dergleichen staatsmännischen Versuchen innerhalb der Ethik hätte geben können, sich streng auf das, was er als christlicher Ethiker auch für die Gegenwart sagen konnte und mußte, beschränkt.

Es ist keineswegs Martensens politischer Standpunkt, den ich hiemit anfechten, nicht der von ihm angegriffene „Liberalismus", den ich verteidigen möchte. Das letztere hat neuerdings Martensens College im Episkopat, der innig christliche Theolog Monrad gethan, der durch seine eigene Betheiligung am politischen Leben dazu aufgefordert war, dem aber dann doch die Luthardt'sche Kirchenzeitung (1878, Nr. 47) den ganz eigentümlichen Vorwurf gemacht hat, daß hiemit er, ein Bischof, gegen den Primas der dänischen Kirche ohne hinreichenden Grund öffentlich aufgetreten sei. Wie weit übrigens Martensen selbst von übertriebenem Conservatismus und dem sogenannten Legitimismus entfernt ist, zeigt sich z. B. schon darin, daß er dahingestellt sein läßt, ob nicht sogar die Julirevolution den Reactionsversuchen Carls X. gegenüber „nothwendig" gewesen sei, und das bejahende Urtheil Mynsters und das verneinende Niebuhrs darüber nebeneinanderstellt; man kann, meine ich, liberal genug sein und doch diese Revolution für eine nicht bloß unnöthige, sondern sogar höchst leichtfertige erklären.

Aber ich bedauere, in den großen politischen Ausführungen dieser „christlichen Ethik" neben einem warmen Eifer über wirkliche

Nothstände und Verkehrtheiten und neben einer großen Gewandtheit im Handhaben allgemeiner Begriffe, wie Liberalismus, Individualismus, Socialismus u. s. w., nicht auch die nöthige Schärfe in der Auffassung dieser bald so, bald so gewendeten Begriffe, noch eine genügend umsichtige Betrachtung der geschichtlichen Entwicklungen der gegenwärtigen Verhältnisse und der in diesen liegenden praktischen Schwierigkeiten finden zu können. Indem z. B. Martensen den Liberalismus ohne weiteres dem das Gemeinwesen hinter die Individuen zurückstellenden „Individualismus" gleich- und einem die Gemeinschaft voranstellenden „Socialismus" entgegensetzt, ihn zugleich als den Hauptfeind eines nach Ständen gegliederten Staatswesens betrachtet, ihn ferner als die nur moderirte Durchführung der französischen Revolutionsprincipien bezeichnet, übersieht er ganz, daß der erste Feind ständischer Verfassung vielmehr ein das allgemeine Staatsinteresse voranstellender Absolutismus oder, um mit ihm zu reden, ein monarchisch absolutistischer „Socialismus" war, daß ferner die französische Revolution gerade den Staatsabsolutismus in ihrer Weise auf die Spitze getrieben und aus sich heraus auch schon die Anfänge des im engeren Sinne sogenannten Socialismus erzeugt hat. Eifernd gegen einen „Individualismus", der nichts von Gott und Himmel wisse und deshalb gegen den christlichen Staat polemisire, verkennt er, daß einer, etwa ein Vinet, ebenso gut gerade vermöge tief christlicher Gesinnung in den kirchlich-politischen Fragen Individualist werden, wie ein das Gemeinwesen über alles stellender Politiker das Christentum verwerfen, alle Religion für Trug erklären kann. Den ganzen Inhalt seines vor einigen Jahren erschienenen Schriftchens über „Socialismus und Christentum" hat er hier wieder abdrucken lassen, ohne zu berücksichtigen, was gegen dort von ihm gemachte Vorschläge auch von sehr christlich und „social" gesinnten Sachverständigen eingewandt worden ist. Ihre Einwendungen z. B. gegen eine Regelung der Arbeitslöhne durch den Staat (der nach Lange's Ethik lieber noch die Preise der Fabrikate als die Löhne controliren sollte!) sind natürlich damit noch nicht widerlegt, daß Martensen wiederholt erklärt, er finde dieselbe nicht utopisch, sondern sehr angemessen. Ganz unverständlich bleibt, was er sich denkt bei seiner Forderung,

daß „die Concurrenz nur zwischen Gleichgestellten stattfinden“, daß man z. B. einen armen Detailhändler nicht mit einem reichen Capitalisten concurriren lassen dürfe: soll nun der Staat jenem oder diesem das Concurriren verbieten oder etwa jenem, um ihn concurrenzfähig zu machen, Capitalien zuschießen? Eine andere, an sich gewiß gute, aber sehr unklar gehaltene Forderung ist z. B. die, daß für eine weit größere Anzahl von Individuen als gegenwärtig die durch äußere Existenzmittel bedingte Möglichkeit eines sittlichen Familienlebens hergestellt werden sollte, wobei er unbeachtet läßt, wieviel in dieser Beziehung die Glieder derjenigen Volksclassen, an die er speciell denkt, auch selbst durch leichtsinnig frühen Eintritt in die Ehe verschulden; sonderbar nimmt sich hiezu seine Vergleichung der vielen Kinder im Proletariat mit der Vermehrung der Kinder Israel unter dem Druck Aegyptens aus. Unklar und unhaltbar ist seine Auffassung des sogenannten vierten Standes als wirklichen, auch in der Volksvertretung besonders zu repräsentirenden Standes neben seiner eigenen Definition der Stände. Denn hienach bilden einen Stand diejenigen, welche denselben Lebensberuf haben; im vierten „Stand“ aber faßt er diejenigen zusammen, „welche nur ihre materielle Arbeitskraft besitzen, im übrigen aber ganz besitzlos sind“, und es würde also aus diesem bei ganz gleichem Arbeitsberuf ein Arbeiter schon damit ausscheiden, daß er die Mittel, welche andere für Genüsse oder frühen Ehestand verbrauchten, in einer Sparcasse zu einem kleinen Besitz für sich hätte werden lassen. — Wie sehr diese Ethik in concrete politische und sociale Fragen überhaupt eingeht, dafür haben wir in dem hier Vorgebrachten nur vereinzelte Proben. Auch specielle Fragen des Völkerrechtes und der auswärtigen Politik liegen ihr nicht ferne: so urtheilt sie, daß die sogenannte heilige Allianz hätte Polen wiederherstellen, Finnland an Schweden zurückgeben, Norwegen bei Dänemark belassen müssen, wie das auch schon Görres erklärt habe. Die Beispiele aber, die ich hier vorgelegt, mögen zur Begründung des von mir ausgesprochenen Bedauerns genügen.

Blicken wir zurück auf das ganze unendlich reiche Gebiet, welches den Gegenstand der Ethik bildet, und sehen wir ab von jenem innersten Heiligtum, jenem Leben des inneren Menschen, so

wird allerdings, [illegible] in der [illegible] [illegible] einer ge-
hafteren und allgemeineren [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] aus der
großen socialen und [illegible] [illegible] in [illegible] mit
den kirchlichen. Es ist die [illegible] und [illegible] Aufgabe der christ-
lichen Ethik, hierin die [illegible] [illegible], [illegible] und [illegible] in
ein Licht zu stellen, daß der Christ auch in den [illegible]
Verhältnissen des [illegible] [illegible] Lebens, in ihrem Studium
und in der Arbeit an ihrer [illegible], zu einem [illegible] Urteil
befähigen und zugleich zur [illegible] [illegible] [illegible] ge-
schickt machen möge. Ihr [illegible] [illegible] Erfolg aber wird immer
dadurch mitbedingt sein, daß sie, je [illegible] [illegible] sie auftritt,
so streng auch die Grenzen ihres Berufes innehalte.

2.

Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr.

Von

Lic. Dr. Paul Gröbler,
Diakonus in Wittstock in der Priegnitz.

Man hat sich vielfach gewöhnt, die beiden letzten Jahrhunderte der jüdischen Geschichte vor Christi Geburt ausschließlich als eine Zeit religiöser Erstarrung und dogmatischer Verknöcherung zu betrachten und ihnen für die Anbahnung des künftigen Christentums nur eine negative Bedeutung zuzugestehen, die nämlich, daß eben die Trostlosigkeit und religiöse Unfruchtbarkeit dieser Periode die Nothwendigkeit eines Neuen zum Bewußtsein gebracht und dann für die Aufnahme des Neuen empfänglich gemacht hätte. Allein so gewiß eine solche Betrachtungsweise nach der einen Seite hin

ihre Berechtigung hat, so wenig können wir sie doch für allseitig genügend erachten. Schon die Makkabäer-Kämpfe zu Anfang unseres Zeitraumes beweisen es, daß wenigstens damals das religiöse Leben in Israel noch eines großen Aufschwungs fähig war, daß das Feuer der Begeisterung für den Herrn und für die Reinheit seiner Verehrung noch zu hellen Flammen auflodern konnte.

Sehen wir aber auf die uns bekannte jüdische Literatur der beiden bezeichneten Jahrhunderte, so können wir auch im Hinblick auf sie jenes Urtheil uns nicht zu eigen machen. Sie besteht — das einzige kanonische Buch Daniel ausgenommen — aus wenigen Schriften, welche man theils den alttestamentlichen Apokryphen, theils den Pseudepigraphen zuzurechnen gewohnt ist. Finden sich nun auch hier oft die reineren Lehren des Alten Testaments, theils in's Phantastische und Bizarre, theils in's Rationalistische und Pelagianische gezogen, so steht doch daneben anderseits eine Fortentwicklung des alttestamentlichen Standpunktes, welche auch in positiver Weise dem Christentum förderlich gewesen ist und die Anschauungen des Neuen Testamentes vorbereitet hat. Besonders die Ueberwindung der nationalen Schranken in den alexandrinischen Schriften und die fortdauernde Pflege sowie das immer lebhaftere Erwachen der Messiaserwartungen in einem Theil der palästinensischen würde hierher zu zählen sein. Aber auch in Bezug auf einzelne Dogmen finden wir unter und neben vielem Ungesunden eine solche fruchtbare, die christliche Lehre in diesem oder jenem Punkte vorbereitende Weiterbildung. Und zwar participiren an der letzteren vor allem die eschatologischen Dogmen, entsprechend der ganzen Zeitrichtung, welche es liebte, den Blick von der trüben Gegenwart weg auf eine gehoffte und bessere Zukunft zu richten. Eins dieser eschatologischen Dogmen, das von der Unsterblichkeit und Auferstehung, sei es, durch dessen Betrachtung wir im Folgenden versuchen wollen, die aufgestellten Behauptungen zu rechtfertigen.

Der Mosaismus in seiner ursprünglichen Gestalt hat keine Lehren über den Zustand nach dem Tode aufgestellt; das Volksbewußtsein blieb in diesem Punkte völlig unangetastet. Ihm entstammen die Ansichten, welche uns in den meisten Schriften des

Alten Testaments als die herrschenden begegnen. Und danach wußte man von einer Auferstehung des Leibes so wenig als von einer eigentlichen Unsterblichkeit der Seele. Wie der Leib stirbt und in's Grab gelegt wird, so, nahm man an, stirbt auch die Seele und versinkt in den Scheol. Freilich verkannte man nicht, daß sie ihrer geistigen Natur zufolge nicht gänzlich aufhören könne zu existiren; aber das Dasein, welches man ihr nach dem Tode noch ließ, war ein gänzlich schattenhaftes, unthätiges und unbewußtes, höchstens mit einer Art dunkler Empfindung ausgestattetes. „Das Dasein dauert fort, das Leben aber ist verschwunden", wie Hrm. Schulz es treffend ausdrückt [1]). Nur zwei Männer pflegte man von diesem allgemeinen Los der Sterblichen auszunehmen, Henoch und Elias. Sie waren in den Himmel entrückt und lebten dort ein unsterbliches Leben bei Gott. Als Grund für diese Auszeichnung wurde ihr heiliger und Gott ergebener Wandel angesehen, den sie hienieden geführt hatten.

Damit aber werden wir hingeleitet auf dasjenige Moment, durch welches die mosaische Religion von Anfang an dennoch den Keim einer Unsterblichkeitslehre in sich trug. Es war das nämlich die Beachtung und Betonung des Zusammenhangs des Todes mit der Sünde, wie sie uns schon in jener ganz alten Stelle Gen. 6, 3 entgegentritt, wie sie aus der Geschichte des Sündenfalls hervorleuchtet (Gen. 2, 17), wie sie in der Ceremonialgesetzgebung zum Ausdruck gelangt ist. Man glaubte dabei nicht, daß durch die Sünde der Mensch aus einem unsterblich geschaffenen in einen sterblichen verwandelt wäre — eine Ansicht, die uns erst in den Apokryphen (Weish. Sal. 1, 12 ff.) begegnen wird —, sondern das war die bessere und richtigere Meinung der alttestamentlichen Schriftsteller, daß jene, die Sünde und Gottentfremdung, uns unserer ursprünglichen Anwartschaft auf die Früchte des Lebensbaums, d. h. auf ein ewiges Leben, beraubt habe. Jedenfalls aber sah man im Tod eine Folge und Strafe der Sünde, und dem entsprach es, wenn man einen besonders schnellen und jähen Tod auch für eine besondere Strafe des Lasters, ein langes Leben aber für einen

1) Alttestamentliche Theologie I, 397.

besonderen Lohn der Frömmigkeit hielt. Das Leben der durch Glauben und Rechtschaffenheit mit Gott, der Quelle des Lebens, Verbundenen galt für fester und dauerhafter als das der Bösen. — Von hier aus aber nun zu dem Glauben an eine ewige Dauer der Gemeinschaft zwischen Gott und den Frommen fortzugehen und so eine wahrhafte Unsterblichkeit der Seele anzunehmen, wurde man noch lange dadurch verhindert, daß man sich den Zusammenhang zwischen Leib und Seele zu eng vorstellte. Bei Henoch und Elias wurde deshalb nicht nur die Seele, sondern auch der Leib vor dem Tode bewahrt. Im Allgemeinen aber sah man die Verwesung des Leibes und vermochte sich darum auch nicht zum Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu erheben.

Vielmehr konnte dieser erst entstehen, als in der Zeit politischen Verfalls und in den Zeiten der Noth die alten Anschauungen von einer blos irdischen Vergeltung einzelnen tiefer Denkenden nicht mehr genügen wollten. Und so leuchtet zuerst gleichsam blitzartig jener Gedanke im Buche Hiob auf, in der berühmten Stelle Kap. 19, 25 ff. Der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit ist es, welcher in dem großen Dulder die Hoffnung erzeugt, Gott werde sich dennoch seiner annehmen und seine Unschuld endlich an's Licht bringen; und da für dieses Leben alle Möglichkeit dazu geschwunden scheint, so getröstet er sich nun der Zeit nach dem Tode. Aber diese Vergeltung wäre für ihn keine, wenn nicht auch wenigstens noch sein Geist daran theilnehmen könnte [1]). Und so kommt zuerst der Gedanke zum Ausdruck, daß der Geist auch nach dem Tode und getrennt vom Leibe ein seliges Dasein führen, ja daß er dann besser und klarer als zuvor Gott schauen und seiner Gemeinschaft sich erfreuen könne. Gleichwohl haben wir es hier noch mit keiner eigentlichen Unsterblichkeits*lehre* zu thun. Es ist nur eine persönliche Gewißheit, zu welcher Hiob gelangt, und noch dazu, wie Prof. *Dillmann* mit Recht bemerkt, nur eine durch die Voraussetzung der Unheilbarkeit seines Leidens bedingte. Auch bleibt jenes große Hoffnungswort vereinzelt, bis es erst im Exil in einigen Psalmen wieder anklingt, um nun zu dem Satz verall-

[1]) Vgl. *Dillmann* im Commentar.

gewürdigt zu werden, daß der Fromme an Gott ein bleibendes und ewiges Gut hat und in der Gemeinschaft mit ihm ein Mittel, durch welches er den Tod überwindet (Ps. 16. 17. 49. 73).

Aber diese hohen Gedanken waren das ausschließliche Eigentum weniger Erleuchteten. Das jüdische Volk in seiner Gesammtheit vermochte zum Unsterblichkeitsglauben nicht zu gelangen, bevor nicht auch die Auferstehungshoffnung ausgebildet war. Und diese wuchs in eigentümlicher Weise aus ähnlichen Gedanken von der Unauflöslichkeit der Gottesgemeinschaft und der Unzerstörbarkeit des Gott Angehörigen hervor, nur daß sich der Blick dabei nicht zunächst auf die Einzelnen, sondern auf die Gesammtheit des Volkes richtete. Nachdem es nämlich einmal den Propheten gewiß geworden war, daß die in Sünden versunkene Nation dem Verderben nicht mehr entrinnen, daß sie als solche sterben würde, mußte doch daneben auch der andere Gedanke in ihnen Raum gewinnen, daß Gott das Volk seines Eigentums nicht für immer könne untergehen lassen, daß vielmehr ein Rest würde übrig bleiben, damit es daraus dereinst neu erstände. So wurde der israelitische Volksgeist als unsterblich betrachtet. Aber da es sich hier eben um ein Volk handelte, welches ja sein Leben nicht ohne einen äußeren Organismus, ohne einen Staatskörper bewahren und bethätigen kann, so mußte, nachdem einmal das Bild des Todes herbeigezogen war, zugleich jene Erneuerung unter dem Bilde der Auferstehung geschaut werden. Und so finden wir's zuerst und in der einfachsten Form schon bei Hosea (6, 12; 13, 14 [1])). Weiter ausgebildet erscheint dann die Sache bei Ezechiel in dem bekannten 37. Capitel, wo der Prophet ein Feld voller Todtengebeine erblickt, welche zu seiner Verwunderung sich plötzlich zu regen und wieder zu lebendigen Körpern zu werden anfangen. Auch hier sind die Todtengebeine nur Symbolisirung des Sammelbegriffs Volk und die Rücksichtnahme auf einzelne Gestorbene und etwa im Exil Umgekommene liegt noch durchaus fern. Aber doch konnte immerhin die Vergleichung der Volkserneuerung mit dem Wiederaufleben vieler

---

1) Wenn die letztere Stelle nicht doch vielleicht richtiger in der Calvinischen Weise auszulegen ist.



Gerippe dazu dienen, den Geist des Lesers nun auch auf die einzelnen Personen hinzulenken, aus denen ja doch das Volk zusammengesetzt ist. — Einen weiteren Fortschritt bezeichnet Jes. 53. Zwar ist in diesem Capitel nicht ausdrücklich von Wiederbelebung und Auferstehung die Rede; aber da der Knecht Jahve's V. 8 und 9 als gestorben bezeichnet, V. 10 aber von ihm ausgesagt wird, daß er, nachdem er seine Seele zum Schuldopfer gemacht, „Samen haben würde und in die Länge leben und daß des Herrn Anliegen durch seine Hand würde gefördert werden", so muß eine solche inzwischen erfolgte Wiederbelebung nothwendig angenommen werden. Die Wiederbelebung aber muß in der Form der Leibesauferstehung gedacht sein, weil die Belohnungen, welche dem Knechte zugesichert, und die Geschäfte, welche ihm übertragen werden, ein Leben im Körper postuliren. Hier haben wir also zuerst den Gedanken der Auferstehung einer Person, wobei nur festzuhalten, daß einmal diese Person nichts ist als Personification der wahren Gottesgemeinde, und daß zweitens ihr Schicksal als „etwas schlechthin außergewöhnliches", als „eine Ausnahme analog der Todesbefreiung Henochs" vorgestellt wird [1]).

Erst nach dem Ende des Exils sehen wir, wie die Hoffnung einer wirklichen Auferstehung der Einzelnen anfängt hervorzubrechen. Wir denken an Jes. 26, 14 ff., einen Abschnitt aus jenem spätesten, etwa unter Cambyses verfaßten Theil unseres Jesaia-Buches [2]). Als nämlich das Volk, obwol frei geworden, dennoch sich nicht schien zu neuem Wachstum und zu neuer Blüte aufschwingen zu können, und als so die früheren göttlichen Verheißungen schienen unerfüllt bleiben zu sollen, wenn nicht etwa plötzlich alle in der langen Zeit des Exils gestorbenen Frommen wieder erwachen würden —, da läßt der Seher das Volk selbst den sehnlichen und doch scheinbar Unmögliches begehrenden Wunsch aussprechen: „O daß doch deine Todten (o Gott!) wieder aufleben, meine Leichname wieder auferstehen möchten" (V. 19 a)! Sofort aber beginnt er,

---

1) Vgl. Schulz a. a. O. II, 215.

2) Vgl. Ewald, Propheten des Alten Bundes, 2. Aufl., Bd. III, S. 164 ff.

mit Ueberwindung aller Zweifel und in prophetischer Zuversicht nun wirklich die Todten aus der Erde hervorzurufen. „Erwacht und jubelt ihr Bewohner des Staubes; denn belebender Thau ist dein Thau, und die Erde wird Schatten gebären“ (V. 19). Hier finden sich also die ersten Anfänge einer wirklich und eigentlich gemeinten Auferstehungshoffnung unter den Juden.[1] Aber noch ist man weit entfernt von der dogmatischen Ausprägung dieses Gedankens, und nur die erste Grundlage für eine solche ist gegeben. — Was nun die gehoffte Auferstehung selbst angeht, so bezieht sie sich nur auf Israeliten, genauer nur auf die Gerechten unter denselben. Von allen Uebrigen gelten die Worte in V. 15: „Todte werden nicht lebendig, Schatten stehen nicht auf.“ Denn von welchem Nutzen könnten diese Uebrigen doch sein für die Wiederherstellung der israelitischen Gemeinde? Und diese Wiederherstellung, diese messianische Erwartung erscheint auch hier so durchaus als das Motiv der Auferstehungshoffnung, daß wir nicht begreifen, wie Oehler[2]) sich auf Jes. 26 für seine Ansicht berufen kann, daß der Gedanke einer Wiederbelebung des Leibes im Alten Testament aus der Vergeltungsidee hervorgegangen sei. Diese Idee wird vielmehr erst im Buche Daniel und in den Apokryphen mitbestimmend, nachdem man Unsterblichkeits- und Auferstehungshoffnung mit einander combinirt hatte.

Daß beiderlei Hoffnungen auch im persischen Zeitalter noch nicht von allen Israeliten acceptirt wurden, das zeigen einige unserer spätesten Psalmen, in welchen noch durchaus die alten Vorstellungen vom Scheol herrschend sind; das zeigt ferner das Buch

1) Die Frage, ob der Parsismus auf die Ausbildung der Auferstehungslehre bei den Juden von Einfluß gewesen, können wir hier ganz beiseite lassen. Vielleicht ist durch die Berührung mit jenem ihr schnelleres Emporkommen bewirkt worden. Aber auch sonst hätte sie aus den vorhandenen Keimen früher oder später erwachsen müssen. Gute Bemerkungen über diesen Punkt s. bei Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, S. 449.

2) Vet. Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata, p. 46 sqq.

Koheleth, auch wenn es selbst einer höheren Ansicht zugethan sein sollte, was bekanntlich zweifelhaft ist; das zeigt endlich der ältere Theil des Baruch-Buches (vgl. 2, 17), welchen wir mit Ewald dieser Zeit zurechnen. Auch das jedenfalls schon der griechischen Periode angehörige Buch Esther steht, wenigstens nach der Art zu urtheilen, wie 4, 16 vom Tode die Rede ist, unserer Lehre fremd gegenüber, eine Thatsache, die freilich bei einem Buch nicht Wunder nehmen kann, welches, obwol auf die Religion bezüglich, dennoch den Namen Gottes nicht ein Mal nennt.

Wie aber auch bei edleren Geistern die alten Vorstellungen noch lange herrschend blieben, und zwar auch nachdem das Dogma wirklich als solches fixirt erscheint, das zeigt nun eben unser apokryphisches Zeitalter, wie wir's kurzweg nennen wollen. Mit Leichtigkeit lassen sich die Schriften desselben in drei Gruppen zerlegen, von denen die erste sich in der Hauptsache mit den alten Anschauungen begnügt, die zweite die Lehre von einer zum Theil sehr sinnlich gedachten Auferstehung mehr und mehr ausbildet, die dritte endlich einem spiritualistischen Unsterblichkeitsglauben huldigt.

I.

Zur ersten Gruppe rechnen wir das Buch Sirach, die Bücher Tobit, Judith und das erste Makkabäer-Buch. Andere Schriften, die man auf Grund eines argumentum e silentio auch noch hierher gezogen hat, übergehen wir als durchaus irrelevant.

Daß die aufgezählten Bücher sich den sonst herrschend werdenden Zukunftshoffnungen nicht etwa in irreligiösem Indifferentismus oder mit destructiven Tendenzen entzogen haben, zeigt sich darin, daß sie auch die positiven Vorstellungen des Mosaismus über den Zusammenhang von Sünde und Tod und über eine irdische Vergeltung durchaus aufrecht erhalten haben.

Für das Erstere zeugt das Buch Sirach, in welchem Kap. 25, 24 ausdrücklich die Herrschaft des Todes aus Eva's Sünde hergeleitet wird. Dem gegenüber ist die Beweiskraft der Stellen, welche man beigebracht hat, um zu zeigen, daß der Siracide den Tod für ein rein natürliches Verhängnis gehalten habe, eine nur scheinbare. Wenn wir nämlich Kap. 14, 17 lesen: „ἡ γὰρ διαθήκη ἀπ'

αἰῶνος. Θανάτῳ ἀποθανῇ", so will hier das Wort αἰών nach Maßgabe des hebräischen עוֹלָם verstanden werden und hindert gar nicht, anzunehmen, daß diese Todesordnung erst seit dem Sündenfall in Kraft getreten ist. Ebenso stimmen die Worte 41, 4, wo es vom Tode heißt: „τοῦτο τὸ κρῖμα παρὰ κυρίου πάσῃ σαρκί" auf's beste mit der mosaischen Lehre überein. Denn sofern der Mensch σάρξ ist, war er auch nach dieser von Anfang an dem Tode bestimmt. Daß er aber σάρξ blieb, wurde durch die Sünde bewirkt (vgl. Gen. 6, 3). Mit dem Spruch endlich Kap. 17, 2: ἡμέρας ἀριθμοῦ καὶ καιρὸν ἔθηκεν αὐτοῖς (Θεός)" ist weiter nichts gesagt, als daß der Tod, nachdem er einmal in das Menschengeschlecht eingedrungen, hinfort auch der göttlichen Weltregierung unterstellt sei. Demnach können wir Bretschneider [1]) nicht Recht geben, wenn er von einem Dissensus spricht zwischen den zuletzt angeführten Stellen und jener andern, Kap. 25, 24. Ebenso wenig brauchen wir mit Räbiger [2]) in unserem Buche einen Unterschied zu statuiren zwischen einer religiösen und einer natürlichen Betrachtungsweise. Vielmehr die Ansicht desselben ist, wie Fritzsche in seinem Commentar richtig erkannt hat [3]), daß zwar alle nach göttlicher Ordnung sterben, daß diese Ordnung aber nicht unabhängig vom menschlichen Thun eingeführt sei. Daß unser Verfasser in der That Sünde und Tod, Frömmigkeit und Leben in derselben Weise unter einander verbunden habe, wie die meisten alttestamentlichen Schriftsteller, zeigen auf's deutlichste Stellen wie 15, 17: ἔναντι ἀνθρώπου ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος, καὶ ὃ ἐὰν εὐδοκήσῃ, δοθήσεται αὐτῷ". (Vgl. Deut. 30, 15; Jer. 21, 8 und viele Stellen aus den Spr. Sal.). Dieser Anschauung gemäß lassen denn auch die Bücher Tobit und Judith ihren Helden ein besonders langes Leben zu Theil werden (Tob. 14, 11. 14. Jud. 16, 23).

---

1) Bretschneider, Dogmatik der apokryphischen Schriften des Alten Testamentes, § 52 (S. 283f.).

2) Räbiger, Ethice librorum apocryphorum V. Test., p. 49, n. 39.

3) Grimm u. Fritzsche, Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes, S. 142: „Die Allgemeinheit des Sterbens war eine göttliche Bestimmung, freilich nicht absolut, sondern relativ".

Aber zur Anerkennung einer Unsterblichkeit der Frommen ist auch der Siracide durch derartige Sätze nicht geführt worden. Vielmehr huldigt auch er den alten und hoffnungslosen Vorstellungen vom Scheol. Der Mensch ist nicht unsterblich (17, 30), sondern Staub und Asche (17, 2. 32), und deshalb verfallen alle dem Tode (14, 17; 41, 4 u. f.). Im Tode aber schwindet alle Hoffnung. Er ist bitter allen, die sich ihres Lebens noch freuen können, die noch Lust und Genuß von demselben zu erwarten haben; er ist süß dem, welchem das Leben nichts mehr zu bieten vermag (41, 1 f.). Der Gestorbene nämlich wird ein Raub der wilden Thiere und der Würmer (10, 11), und keinerlei Lust erwartet den Menschen im Hades (14, 16). Auch Gott kann er da nicht loben (17, 27 f.). In den Hades aber gelangen die Seelen aller, und eine Rückkehr aus ihm gibt es für Niemanden (38, 21) [1]). Was Wunder, daß der Todte betrachtet wird wie Einer, der gar nicht mehr ist! (17, 28: *ἀπὸ νεκροῦ ὡς μηδὲ ὄντος*).

Nach solchen Aeußerungen versteht es sich von selbst, daß die göttliche Vergeltung, daß Lohn und Strafe, wenn davon überhaupt noch die Rede sein soll, ausschließlich dem Diesseits zugewiesen werden müssen. Und so geschieht's in all den genannten Büchern. Noch in ganz primitiver Weise lassen die Bücher Tobit und Judith der Frömmigkeit und einzelnen guten Thaten besondere göttliche Belohnungen zu Theil werden. (Tob. 1, 13; 4, 6. 9. 14; 8, 16; 12, 7; 14, 9. Jud. 5, 17. 21. Vgl. auch noch die schon erwähnten Stellen über das lange Leben.) Nach Tobit 4, 10; 12, 9 f.; 14, 10 f. befreien Almosen, welche man anderen Gerechten gibt (den Gottlosen solche zu geben, verbietet Tobit seinem Sohn 3, 17), von Sünden und ihrer Strafe und erretten aus Todesgefahr. — Allein diese ziemlich äußerliche Anschauungsweise konnte sich wol in einzelnen Geschichten noch geltend machen, konnte aber doch schon überall da nicht mehr festgehalten werden, wo es sich um allgemeinere Betrachtungen handelte. Im Buche Tobit vernehmen wir daher wenigstens an einer Stelle innigere Klänge, nämlich 4, 21, wo Frömmigkeit und Tugend als Beloh-

[1]) Von einem solchen Wunder wie dem 48, 5 erwähnten sieht der Verfasser natürlich bei dieser Bemerkung ab.



nungen ihrer selbst angesehen und an sich für große, dauernde Güter gehalten werden („Und fürchte dich nicht, mein Kind, weil wir arm geworden; denn du hast einen großen Besitz, wenn du Gott fürchtest und dich aller Sünden enthältst und thust, was vor ihm gefällig ist"). Vor allem aber zeigen uns die Ausführungen des Siraciden, daß der Glaube an eine in den eigentlichen Lebensschicksalen selbst erfolgende Vergeltung doch schon in zu vielen Fällen erschüttert war, als daß man sich mit ihm in seiner einfachen Gestalt hätte begnügen können. Man nahm deshalb einerseits zu einer gewissen Art von Unsterblichkeit des Menschen im Diesseits seine Zuflucht, während man anderseits speciell das Schicksal des Menschen am Todestage einer besonderen Aufmerksamkeit würdigte. In dieser letzteren Hinsicht heißt es von dem Gottesfürchtigen, daß es ihm wohl ergehen werde an seinem Ende und daß er Gnade finden würde am Tage des Todes (1, 13); dagegen sei es ebenso Gott ein Leichtes, noch am Todestage selbst den Gottlosen für alle seine Schandthaten zu strafen (11, 26 f.). So ist hier statt von einer Vergeltung nach dem Tode von einer solchen im Tode die Rede. — Daneben aber wird nun in besonderer Weise das Schicksal der Kinder von dem Lebenswandel der Eltern abhängig gemacht. Die Drohung und Verheißung Exod. 20, 5 u. 6 wird für den Enkel Sirachs eine Sache von hervorragender Bedeutung. In diesem Sinne sagt er geradezu: „In seinen Kindern wird der Mann erkannt werden" (11, 28). Die Kinder der Gottlosen werden ihr Erbe verlieren, und ihrem Samen verbleibt dauernde Schmach (41, 6), während dagegen die Frommen und die, welche ihre Söhne in der Furcht Gottes erziehen, sich über das Los derselben freuen können (30, 1). In derartigen Söhnen wird gleichsam der gestorbene Vater fortleben: „*ἐτελεύτησεν ὁ πατὴρ καὶ ὡς οὐκ ἀπέθανεν, ὅμοιον γὰρ αὐτοῦ κατέλιπε μετ' αὐτόν*" (30, 4). — Endlich nimmt der gute Ruf bei der Nachwelt in der Schätzung unseres Autors eine hohe Stellung ein; er wird zu den vorzüglichsten Belohnungen der Frömmigkeit gerechnet. Der Name der Sünder wird verlöschen (41, 11); der Name aber der Gerechten ist ein Gut, welches in Ewigkeit bleibt (41, 12 f.: „*ἀγαθῆς ζωῆς ἀριθμὸς ἡμερῶν καὶ ἀγαθὸν ὄνομα εἰς αἰῶνα*

διαμένει", vgl. 46, 11 f.). Deshalb: „Sorge um den Namen!"

Eine andere Unsterblichkeit aber, als diese, welche durch eine gleichgeartete Nachkommenschaft und durch das dauernde Gedächtnis des Namens von den Frommen erlangt wird (vgl. noch 44, 11—15), kennt keine von den zu unserer ersten Gruppe gehörigen Schriften. Auf eine persönliche über den Tod hinausgehende Hoffnung oder Furcht oder auf jenseits desselben liegende Belohnungen wird nirgends hingewiesen, obgleich die Geschichte des Tobit und der Judith sowie die der Makkabäer-Kämpfe reichlich dazu Gelegenheit geboten hätten. Auch der sterbende Mattathias nennt im 1. Makkabäer-Buch unter den Belohnungen der Frömmigkeit und Tapferkeit seinen Söhnen nur den Ruhm und das Fortbestehen ihres Namens; den Sündern droht er dem entsprechend keine andere Strafe an als einen jähen Tod (1 Makk. 2, 51. 63). [1])

Gegenüber unseren Ausführungen vermögen nun auch alle diejenigen Citate nichts zu beweisen, mit Hilfe deren man einzelnen der bisher behandelten Bücher dennoch eine eigentliche Unsterblichkeitslehre bisweilen zu imputiren versucht hat. Was zunächst die Worte Sir. 7, 17 betrifft: „*ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ*" und die ähnlichen Jud. 16, 17, so sind sie lediglich in sprüchwört-

---

[1]) Es sind diese Thatsachen um so auffallender, weil einmal die Makkabäischen Führer selbst sicherlich noch andere Zukunftserwartungen gehabt haben, und weil zweitens zur Zeit der Abfassung des 1. Makkabäerbuches die Auferstehungshoffnung ohne Zweifel bereits von den meisten Frommen in Palästina acceptirt war. Ist unser Buch, wie Grimm anzunehmen geneigt ist (Exeget. Handbuch, S. XXV), erst unter Alexander Jannäus, dem erbitterten und grausamen Feinde der Pharisäer, der Haupteiferer für jene Hoffnung, verfaßt worden, so ließe sich wol ein absichtliches Verbergen derselben bei diesem Schriftsteller denken. Und auch das Zurücktreten aller messianischen Erwartungen überhaupt (denn über 2, 57 vgl. Grimm zu der Stelle) könnte man unter einem Herrscher wie Alexander als geflissentliches Verschweigen deuten. Beachten wir aber den ganzen, dem Wunderbaren abgeneigten Charakter des Buches, so ist doch wol wahrscheinlicher, daß der Verfasser selbst auch seinerseits das Wunder einer messianischen Erneuerung und einer Todtenauferstehung abgelehnt hat.

licher Weise aus Jes. 66, 24 wiederholt und gehen nur auf den Mangel des Begräbnisses, keineswegs auf ewige Höllenstrafen. Ebenso wenig darf Sir. 41, 10 das Wort ἀπώλεια von ewigem Verderben oder ewiger Verdammnis verstanden werden. Es bezieht sich nur auf den frühen und schmachvollen Tod der Bösen, auf den Untergang ihres Geschlechts, auf die Austilgung ihres Namens. Daß namentlich an die letztere gedacht ist, zeigt der Contegt. — Gleichsam das Gegentheil zu dieser Strafe der Gottlosen ist es, wenn der Verfasser in den Stellen 46, 12 und 49, 10 den Wunsch ausspricht, daß die Gebeine der Richter und der 12 Propheten aus ihrem Orte, d. h. aus ihrem Grabe heraus wieder aufgrünen möchten („τὰ ὀστᾶ αὐτῶν ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν“). Zur Auferstehung der Todten steht dieser wol auf Jes. 66, 14 zurückgehende Ausdruck in gar keiner Beziehung, wie schon die an der ersten der beiden genannten Stellen unmittelbar folgenden Worte zeigen: „καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ἀντικαταλλασσόμενον ἐφ' υἱοῖς δεδοξασμένων αὐτῶν“. Obgleich nämlich der genauere Sinn dieser Worte zweifelhaft ist und sie wahrscheinlich aus dem Hebräischen falsch übersetzt sind, so zeigen sie doch (zumal wenn man noch den Schluß von V. 11 berücksichtigt) sicherlich so viel, daß hier nur von einer geistig verstandenen Erneuerung die Rede ist. „Die Gebeine mögen wieder aufgrünen“ oder aufblühen, das soll meines Erachtens bedeuten: jene Männer mögen wieder frisch und von neuem aufleben in solchen, die durch das Andenken an ihre Thaten und Worte sich dazu entflammen lassen, daß sie ihnen ähnlich und gleichsam ihre Söhne werden. [1]) — Es bleibt uns

---

[1]) Der Auffassung Fritzsche's, welcher eine doppelte Erklärungsweise zur Wahl stellt, vermögen wir uns an diesem Punkte nicht anzuschließen. Fritzsche sagt zwar auch richtig: „Der Ausdruck steht bildlich“, fährt aber dann fort: „entweder ihre Gebeine als Repräsentanten ihres Seins, oder sie selbst mögen sprossen, sich verjüngen, nämlich in der Erinnerung, ihre Erinnerung möge sich immer erneuen, oder: ihre Gebeine, sie mögen sprossen, nämlich in Kindern, daß sie tüchtige Nachkommenschaft haben.“ Nach der ersten dieser beiden Erklärungen würde noch einmal genau dasselbe gesagt sein wie am Schluß von V. 11, und es würde somit eine schwer zu ertragende Tautologie entstehen. Die zweite Interpretation ist

endlich aus dem Sirach-Buch noch die Stelle Kap. 48, 10—12 [1]) zu besprechen. Bretschneider hat diese Verse für unecht erklären wollen, und zwar eben deswegen, weil in ihnen einmal der Glaube an einen Messias, und sodann der an eine Todtenauferstehung hervorträte, Dinge, von welchen im ganzen übrigen Buch nichts zu finden sei. Allein auch hier ist bei einer richtigen Interpretation, wie sie Fritzsche gegeben hat, nichts davon zu finden, man müßte denn in V. 11 statt *κεκοσμημένοι* mit einigen unbedeutenden Handschriften *κεκοιμημένοι* lesen wollen. Mit Recht aber hat der zuletzt erwähnte Commentator diese Conjectur albern genannt. Abgesehen von ihr beweist die Stelle nichts, als daß der Autor an die Wiederkehr des Elias als des Bringers einer besseren und friedlichen Zeit (nicht aber als des Vorläufers eines persönlichen Messias) geglaubt und daß er diese Wiederkehr als bald eintretend erhofft habe. Daß die Todten bei Gelegenheit derselben auferstehen würden, kann aus den Worten: „*καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα*“ (כִּי אַף אֲנַחְנוּ חָיֹה נִחְיֶה) nicht geschlossen werden. Der Siracide spricht nur die Hoffnung aus, daß er und seine Zeitgenossen jene Wiederkehr noch mit erleben werden.

So dürfte es für gewiß zu halten sein, daß das Buch Sirach von Auferstehung und von einer persönlichen Unsterblichkeit nichts weiß. Vielmehr steht es in der That im allgemeinen noch ganz auf dem altmosaischen Standpunkt. Dies übrigens, wie wir hier nur anhangsweise noch erwähnen wollen, auch darin, daß es den Henoch und Elias von dem allgemeinen Todeslos ausnimmt (44, 16; 48, 10 f.; 49, 14). Jedenfalls dachte es dieselben als im Himmel fortexistirend (49, 14: *ἀνελήφθη*).

---

aber deshalb unmöglich, weil zur Zeit des Siraciden ohne Zweifel die Geschlechter vieler Richter und Propheten längst erloschen waren. Wir haben deshalb oben eine andere Auslegung geben zu müssen geglaubt, welche zwischen diesen beiden angeführten gleichsam die Mitte hält.

[1]) *ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιροὺς, κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ καὶ ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ.* (11.) *μακάριοι οἱ ἰδόντες σε καὶ οἱ ἐν ἀγαπήσει κεκοσμημένοι, καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα.* (12.) *Ἠλίας, ὅς (ὡς?) ἐν λαίλαπι ἐσκεπάσθη, καὶ κτλ.*

Aus dem Buche Tobit hat schließlich noch die Stelle 3, 6 für eine persönliche Unsterblichkeit zeugen sollen. Sowol Tobit als Sara, die dem jungen Tobias bestimmte Frau, bitten in diesem dritten Kapitel Gott um ihren Tod, aber lediglich deshalb, weil sie meinen, auf keine andere Weise von Qualen und von Schande errettet werden zu können. Denn daß ein seliges Leben nach ihrem Abscheiden ihrer warte, glauben sie nicht; vielmehr sind sie nur davon fest überzeugt, daß sie jeglichen Gefühls entbehren würden, nachdem sie ihren Geist aufgegeben. Und dem widerspricht es nun auch nicht, wenn in dem citirten Verse der alte Tobit bittet, daß Gott seinen Geist (in die Höhe) aufnehmen möchte [1]. Daß nämlich damit keine Hoffnung auf eine persönliche Unsterblichkeit ausgesprochen ist, geht aus der Art hervor, wie Tobit an derselben Stelle sich selbst, seine Person auf's bestimmteste von eben diesem Geist (*πνεῦμα*) unterscheidet. Nur dazu, bittet er den Herrn, möge er seinen Geist aufnehmen, damit er selbst, sein Ich, vergehe und zur Erde werde (*ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γένωμαι γῆ*). Das Wort Geist (*πνεῦμα*, רוּחַ) bezeichnet also hier nicht das Personbildende im Menschen, sondern nur den belebenden göttlichen Hauch, die mitgetheilte Lebenskraft [2]. Diese entzieht Gott, indem er seinen Hauch wieder zu sich zurückkehren läßt. Es ist demnach von persönlicher Unsterblichkeit hier nicht im Mindesten die Rede. Vielmehr könnte man geneigt sein, ganz im Gegentheil aus den angeführten Worten zu schließen, daß der Verfasser des Buches Tobit nicht einmal die unzerstörbare Natur der menschlichen Seele anerkannt habe, zumal da auch in den unmittelbar folgenden Worten: „*ἐπίταξον ἀπολυθῆναί με τῆς ἀνάγκης ἤδη εἰς τὸν αἰώνιον τόπον*“ unter diesem *αἰώνιος τόπος* nach Ps. 49, 12 und Koh. 12, 5 nichts anderes als das Grab verstanden werden kann [3]. Aber die Erwähnung des Hades (Scheol) in V. 10 des-

---

1) Denn so ist doch wol das *ἀναλαβεῖν* nach Koh. 3, 12 u. 12, 7 zu übersetzen.

2) Vgl. zu dieser Bedeutung die Stellen Gen. 6, 3. Ps. 104, 29. Js. 27, 3. Pred. Sal. 3, 19. Richt. 15, 19. Ez. 2, 2. Matth. 27, 50. Luc. 23, 46.

3) Wenn Fritzsche an den Ort denken will, wohin der Geist geht, so wird

selben Kapitels und 13, 7 würde diese Vermuthung doch als unrichtig erscheinen lassen. Es wird nur an jener Stelle das Leben im Hades, da es eben kein Leben im eigentlichen Sinne ist, unberücksichtigt gelassen. Die Ansicht des Verfassers wird daher keine andere gewesen sein als die uns auch sonst aus dem Alten Testament bekannte, daß der Geist (unpersönlich) zu Gott zurückkehrt, der Leib der Verwesung anheimfällt und die Seele in den Scheol gelangt. Halten wir nun den Begriff des Geistes, wie er V. 6 gefaßt sein will, fest, so entsteht kein Widerspruch zwischen den Sätzen, daß der Geist emporgenommen wird und daß der Mensch in den Hades hinabsteige [1]). Daß aber eine Rückkehr aus dem Hades für möglich gehalten sei, wird durch die Worte „*Θεὸς κατάγει εἰς ᾅδην καὶ ἀνάγει*“ (13, 2) hier so wenig wie 1 Sam. 2, 6 bewiesen.

Müssen wir nun von allen bisher behandelten Schriften annehmen, daß sie jene höheren Zukunftshoffnungen nicht getheilt haben und daß sie insofern auf dem Standpunkt des alten Mosaismus stehen, so müssen wir sie doch gleichzeitig auch als tiefer stehend betrachten, weil sie mit Bewußtsein die Annahme jener Hoffnungen verweigert haben, während der Mosaismus nur die in ihm liegenden Keime nach dieser Seite hin noch nicht entwickelt hatte. Mit Bewußtsein, denn bereits seit dem dritten Jahrhundert bestand der Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadducäern; und für diese Parteien bildete ja die Hoffnung auf ein persönliches Fortleben oder Wiederaufleben einen vornehmlichen Gegenstand des Streits. Von einer positiven Bedeutung für die Ausbildung einer reinen und christlich gedachten Eschatologie konnten unsere Schriften dennoch insofern sein, als sie mit dazu dienen konnten, jenen un-

---

diese Ansicht einfach dadurch zurückgewiesen, daß Tobit eben nicht von seinem Geist, sondern von sich selbst redet, nachdem er soeben ausdrücklich zwischen diesen beiden, seinem Geist und seinem Ich, unterschieden hat.

1) Gegen Fritzsche a. a. O., S. 38. — Wahres und Falsches vermischt Bretschneider, wenn er sagt: „In den Worten *ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμα* liegt nicht nothwendig Wiederkehr des Geistes zu Gott, da *πνεῦμα*, wie oft, Leben (?) und *ἀναλαμβάνειν* nicht auf-, sondern wiedernehmen, zurücknehmen übersetzt werden kann.“

frommen Unsterblichkeitsglauben abzuwehren, von dem Schleiermacher spricht, wenn er sagt [1]): „.... aber es gibt auch einen nicht frommen (Glauben an persönliche Fortdauer). Denn wie sollte dieser Glaube irgend mit dem Gottesbewußtsein verwandt sein, wenn er lediglich von dem .... Interesse an dem sinnlichen Lebensgehalt ausgeht!" In der That wird von dem Begründer der Sadducäer-Partei erzählt, daß er um eines solchen Gegensatzes willen die Auferstehung verworfen habe [2]).

II.

Unter denjenigen Schriften unserer Periode, welche die Auferstehung gelehrt haben, muß zunächst das Buch Daniel als das eigentlich Grund legende genannt werden. Wir setzen seine Abfassung in die Zeit des Antiochus Epiphanes. Als dieser Fürst es unternahm, die jüdische Religion gänzlich zu vernichten, und die Gläubigen aufs grausamste verfolgte und viele tödtete, da mußten jene Hoffnungen eines zukünftigen Lebens, deren Keime ja längst schon im allmählichen Wachstum begriffen waren, endlich zur Reife kommen. Aber die bloße Unsterblichkeit der Seele, durch welche, wie wir sahen, der Dichter des Buches Hiob und einige Sänger des Exils waren aufgerichtet worden, konnte denen nicht genügen, welche weniger um ihr eigenes Schicksal als um das der Nation bekümmert waren. Vielmehr knüpfte man an die prophetischen Ahnungen von einer Erneuerung des Volkes und einer damit verbundenen Auferstehung wieder an. Hatte aber bis dahin alles nur auf eine Auferstehung der Frommen hingeführt, so erschien es doch jetzt wenigstens Einigen zugleich als eine Forderung der göttlichen Gerechtigkeit, daß diejenigen, welche in der Gegenwart durch Verleugnung des wahren Gottes und durch Verrath am Heiligsten die vaterländische Religion auf's höchste gefährdet, sich dadurch aber für dieses Leben alle möglichen Genüsse verschafft hatten, — daß diese nicht mehr bloß mit der Entbehrung der zukünftigen

---

[1]) „Der christliche Glaube", § 158. 1.

[2]) Vgl. Leusden zu P. Aboth I, 3 (ed. Surenh.).

Seligkeit, sondern auch eben zu jener Zeit der Erneuerung positiv mit Schmach und Qualen gestraft würden.

Die ersten Ansätze auch zu einer solchen Lehre von einer Art empfindbarer Bestrafung der Gottlosen nach dem Tode lagen bereits vor, allerdings nur in der Weise, daß man Körperliches und Geistiges unklar mit einander vermischt, namentlich aber der Seele eine Empfindung der Schmach des nichtbegrabenen Leibes zugeschrieben hatte. So Jes. 66, 24, eine Stelle, welche dem Verfasser des Buches Daniel offenbar vorgeschwebt hat, als er nun auf Grund einer Verknüpfung des Auferstehungsgedankens mit der Vergeltungsidee eine Auferstehung auch der Bösen zu lehren begann. Dan. 12 lesen wir nämlich zum ersten Mal von einer doppelten, aber entschieden gleichzeitig gedachten Auferstehung. Daß der Ausspruch über die sonst dem Alten Testament ganz fremde Auferstehung der Bösen in der That auf Jes. 66, 24 zurückgeht, beweist zur Genüge der Gebrauch des Wortes דֵּרָאוֹן, welches sich nur an diesen beiden Stellen findet. Während aber dort in der Jesaja-Stelle die gestorbenen Gottlosen deshalb ein allgemeiner Abscheu sind, weil ihre bisherigen Leiber auf freiem Felde verfaulen, so scheint derselbe Umstand hier in einer Beschaffenheit der neuen Leiber seinen Grund zu haben. Allerdings sind keine Andeutungen über die Art und Weise der Auferstehung und über die Natur der zukünftigen Leiblichkeit gegeben.

Obwol nun die Zahl derer, die auferstehen sollen, im Buche Daniel dadurch, daß sie auch Gottlose unter sich begreift, erweitert erscheint, so ist die Auferstehung dennoch nicht als eine allgemeine anzusehen. Nur von vielen, welche auferstehen, nicht von allen ist die Rede, und das deshalb, weil der Prophet nur Israeliten im Sinne hat, wie durch V. 1 bewiesen wird (עַמְּךָ). Von einer Auferstehung der Heiden findet sich auch hier wie im ganzen übrigen Alten Testament keine Spur (vgl. vielmehr Jer. 51, 39. 57) [1]).

---

1) Richtig bemerkt Keil zu unserer Stelle: „Das prophetische Wort handelt vom Volke Daniels, worunter zunächst das Volk Israel zu verstehen.“ Wenn nun aber derselbe Ausleger fortfährt: „Aber das Israel der Endzeit besteht nicht bloß aus Juden oder Judenchristen, sondern umfaßt alle

Was dem Daniel in V. 2 unseres Kapitels in Betreff aller Glieder seines Volkes zugesagt ist, das wird in V. 13 auch ihm selbst verheißen. „Du sollst auferstehen zu Deinem Lose." Denn obschon er ja an sich hoffen konnte, daß er unter den Gerechten auferstehen würde, so wird doch das Los dieser noch als ein unter sich verschiedenes angesehen, wie V. 3 beweist, wo den Weisen und denen, welche viele zur Gerechtigkeit erzogen, ein besonderer Glanz verheißen wird, ähnlich dem Glanz des Himmels und der Sterne.

Aus dem Allen geht hervor, daß Pseudo-Daniel die Auferstehung gekannt und auf's bestimmteste gelehrt, ja daß ihm wol schon eine ausgeprägte Terminologie darüber zu Gebote gestanden hat, wofür wenigstens die Ausdrücke „Auferstehung zum ewigen Leben" und „zum ewigen Abscheu" sprechen würden. Dagegen finden wir im Buche Daniel keinerlei Andeutungen über den Zustand zwischen Tod und Auferstehung. Die Gestorbenen werden als „Schlafende" (12, 2) oder „Ruhende" (V. 13) angesehen, und es scheint, daß unser Autor eine Unterbrechung des bewußten Lebens vom Tode bis zur Auferstehung angenommen hat.

Aber von viel größerem Gewicht noch als durch die eigenen Aussprüche wurde das 12. Kapitel des Daniel dadurch, daß es den Ausgangspunkt für alle spätere Entwicklung der Lehre bildete. Denn daß die dort aufgestellten Ansichten sich bald mehr und mehr verbreiteten, das wird außer durch die Lehren der Pharisäer, welchen die Majorität des Volkes zugethan war, vornehmlich durch die verschiedenen Theile des Buches Henoch [1]) und durch das 2. Makkabäer-Buch gewährleistet. Doch zeigt sich in diesen Büchern nicht ein bloßes Festhalten, vielmehr zugleich eine weitere Ausbildung der Lehre.

Völker, die zum Gottesreich des neuen Bundes gehören", so heißt das, ganz Fremdartiges eintragen. Der Verfasser des Buches Daniel hat daran sicherlich nicht gedacht.

[1]) Abgesehen von den noachitischen Zusätzen und von Kap. 108 sind 2 Haupttheile in diesem Buche zu unterscheiden. Der eine, welchen wir für den älteren halten und etwa um's Jahr 110 v. Chr. entstanden sein lassen, umfaßt die Kap. 1—36 u. 72—105, der zweite u. E. zwischen 100 u. 64 v. Chr. von einem anderen Autor verfaßte reicht von Kap. 37—71. Vgl. besonders Köstlin, Ueber Entstehung des Buches Henoch (Jahrbb.

So erscheinen zunächst die Ansichten über den Zwischenzustand in einer viel entwickelteren Gestalt [1]). Namentlich in Henoch I. erhalten wir die genauesten Aufschlüsse darüber. Zwar heißt es auch hier, daß alle Todten in den Scheol gelangen, und es wird deshalb auch hier der Ausdruck „Schlaf" zur Bezeichnung ihres Zustandes beibehalten (91, 10; 92, 3; 100, 5). Von dieser allgemeinen Regel werden nur Henoch selbst und Elias ausgenommen, welche den Anbruch der messianischen Zeit im Paradiese erwarten, d. h. nach der Ansicht dieses Autors: an einem im äußersten Osten der Erde sehr hoch gelegenen Orte der größten Seligkeit [2]) (87, 3; 89, 52; 90, 31). Aber nichtsdestoweniger werden nun im Scheol selbst die Aufenthaltsorte der Frommen von denen der Gottlosen getrennt und unterschieden. Im Ganzen sind es „vier schöne Plätze" im äußersten Westen der Erde [3]), „dazu bestimmt, daß auf ihnen die Geister, die Seelen der Todten sich sammeln; für sie sind dieselben geschaffen, um hier alle Seelen der Menschenkinder zu versammeln", damit sie dort verbleiben „bis zum Tage ihres Gerichts" (22, 1—4). Der erste dieser Plätze dient zur Aufnahme derjenigen Gerechten, welche klagen über das Unrecht, das sie auf Erden erlitten haben. Dort „ist der Geist, der aus

---

von Baur u. Zeller 1856) und Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, welcher letztere jedoch den zweiten Theil später geschrieben sein läßt. Ewald (in der Geschichte Israels) u. Dillmann (in Schenkels Bibellexicon) nehmen ein umgekehrtes zeitliches Verhältnis zwischen beiden Theilen an. — Wir werden im Folgenden den von uns für den älteren gehaltenen Theil kurz mit Henoch I, den anderen mit Henoch II bezeichnen.

[1]) Ueber die Hadeslehre des Alten Testamentes vgl. außer dem früher Erwähnten noch besonders den Artikel „Hölle" in Riehms „Handwörterbuch des biblischen Altertums".

[2]) Ueber die Lage des Paradieses vgl. Dillmann, Das Buch Henoch übersetzt und erklärt, S. 217 mit Kap. 32, 2f.

[3]) „[Den Scheol] setzt er (der Verf.) übereinstimmend mit ägyptischen und griechischen Vorstellungen nicht unter die Erde, sondern in den Westen der Erde, in die Gegend der Nacht und Finsternis, jenseits des erdumfließenden Okeanos" (Dillmann a. a. O., S. 124; vgl. Riehm a. a. O., S. 629).

Abel ausging, den sein Bruder Kain tödtete, und er klagt über ihn" (V. 7). Genauer wird dieser Ort nicht beschrieben, und da nur Klagen erwähnt werden und Seufzer, welche von dort aufsteigen (vgl. Kap. 9, 10), so könnte man meinen, daß er der Seligkeit gänzlich entbehre. Doch wäre solche Ansicht von vorn herein abzuweisen, da kein Grund ist, weshalb gerade die Gerechten, die auf Erden schon so viele und so große Qualen und Leiden erduldet haben, auch im Scheol den übrigen Frommen nachstehen sollten. Es wird daher vielmehr ihre Absonderung als eine Sache ruhmvoller Auszeichnung angesehen werden müssen. Und jene Seufzer und Klagen sind darum nicht sowol ein Ausdruck der Schmerzen, als vielmehr Anklagen gegen die Peiniger und Verfolger, und die Seligkeit, welche dem zweiten Ort zugeschrieben ist, wird man zweifelsohne auch auf den ersten übertragen müssen, ebenso wie nachher der dritte und vierte Ort beide die gleichen Qualen für ihre Bewohner in sich schließen. An dem zweiten Platz aber kommen nun die Seelen der übrigen Frommen zusammen, und „da ist eine Wasserquelle, über derselben Licht" (V. 9). Diese letzteren Worte sollen anzeigen, daß die Seelen, welche hier weilen, große Seligkeit genießen. Der dritte Ort sodann umfaßt diejenigen Sünder, welche auf Erden keine Strafe getroffen hat; sie befinden sich, obgleich das letzte Gericht noch aussteht, doch jetzt schon in großer Pein. Nicht minder aber die Bewohner des vierten Orts, welche bereits hienieden ein Gericht ereilt hat und welche mit den Unschuldigen zusammen „getödtet wurden in den Tagen der Sünder". Der eigentliche Unterschied nämlich zwischen diesen beiden Klassen wird erst am Gerichtstage, zu Ungunsten der ersteren, offenbar werden (V. 10—13).

Diese ganze Schilderung zeigt, daß der Verfasser von Henoch I von dem Glauben an eine Vergeltung nach diesem Leben beseelt war; nur erscheint freilich die Vergeltung in mehrfacher Hinsicht als eine ziemlich äußerlich gedachte. Denn eine rein äußerliche und schon dem viel späteren Märtyrerkultus vorarbeitende Unterscheidung ist es, welche gemacht wird zwischen Rechtschaffenen, die zu ihren Lebzeiten Unrecht erduldet haben, und zwischen den übrigen, welche nicht minder gottesfürchtig gelebt haben. Was aber die

Bösen angeht, so könnte man fragen, ob jene, die nicht einmal durch Strafgerichte gebessert werden konnten, nicht vielleicht noch größere Pein und Qual verdienen, als die Andern. Doch ist hier zu beachten, daß bei dem Strafgericht, von welchem in V. 10 ff. die Rede, vornehmlich an einen jähen und vorzeitigen Tod gedacht ist. Dieser aber war nach alttestamentlicher Anschauung die eigentlich ordnungsmäßige Strafe der Sünder; und auf solche Anschauung gründete sich die Meinung, daß diejenigen, welche, obwol gottlos, doch ihre Tage in Frieden beschlossen hatten, später noch die Todesstrafe, nun aber in der Form des geistigen Todes (vgl. unten) zu erdulden hätten. Ebenso war ja langes Leben nach mosaischer Betrachtungsweise eine Belohnung der Frömmigkeit; es mußte daher, so nahm man an, denjenigen Frommen, welche dieses Lohnes verlustig gegangen waren, später noch ein Ersatz dafür werden. Deshalb die Sonderung zwischen dem ersten und zweiten Platz im Hades. So weisen auch die noch vorhandenen Mängel der Lehre von einer künftigen Vergeltung auf die Entstehung des Dogmas hin. Denn nur dadurch, daß der vom religiösen Bewußtsein postulirte Lohn und die postulirte Strafe in diesem Leben erfahrungsmäßig so oft ausblieben, war man zu dem Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode geführt worden. — Als etwas Aeußerliches könnte es auch erscheinen, daß die Güter, welche die Seligen genießen, lediglich als außer ihnen befindlich hingestellt werden; doch erklärt sich diese Sache auf's beste aus dem bildlichen Charakter der ganzen Redeweise.

Einen wichtigen Fortschritt aber müssen wir darin erkennen, daß hier nun schon ganz deutlich auch der vom Körper getrennten Seele ein selbstbewußtes Leben zugeschrieben wird, ein Leben, welches Raum bietet auch für eine große Seligkeit, so sehr, daß die Frommen aufgefordert werden können, auf den Tag ihres Todes zu hoffen, da schon dieser eine Scheidung erkennen lasse zwischen Guten und Bösen (Kap. 102, 4 ff.), und da sogleich nach dem Tode den Frommen Freude und Belohnungen bereit seien (103, 3 f. [1]).

---

[1]) Wir können Herrn Prof. Dillmann nicht beistimmen, welcher meint, daß an dieser Stelle an eine Seligkeit sogleich nach dem Tode nicht gedacht

Und dieses letztere wird denn auch von den übrigen Schriften unserer Gruppe festgehalten. In Henoch II wird das (zwischen Himmel und Erde gelegene) Paradies schon nicht mehr allein dem Henoch und Elias, sondern zugleich auch andern Auserwählten und Gerechten zugesprochen (61, 12; 70, 3); und es ist mir sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser dasselbe bereits für den Sammelort aller Seligen gehalten hat. Zweifellos erscheint es als solcher in den noachitischen Zusätzen, wo ganz allgemein von dem „Garten der Gerechten", als dem gegenwärtigen Aufenthalt der gestorbenen Frommen, geredet wird (60, 8. 23).

In den „Psalmen Salomo's" [1]) wird, dem dichterischen Charakter des Buches gemäß, bei der Betrachtung des Schicksals nach dem Tode überhaupt nicht streng geschieden zwischen der Zeit vor und nach der Auferstehung. Der Hades wird aber ausschließlich den Gottlosen zugewiesen; die Frommen kommen nach 16, 2 [2]) nicht hinein. Doch für alle Ewigkeit ist „Hades und Finsternis und Verderben" der Sünder Theil; sie werden dort im Scheol in ewigem Tode verharren und werden „nicht mehr gefunden werden" am Tage, wo Gott sich der Frommen erbarmen wird (14, 6; vgl. 13, 10; 3, 14; 2, 35; 9, 9; 15, 13 f.). Daß jedoch den Ungerechten irgend welche Qualen und Martern nach dem Tode

---

sei, sondern nur an eine im messianischen Reich zu erwartende. Aber erstens: wenn nachher (V. 7 f.), wo vom Schicksal der Bösen gehandelt wird, zugleich des Mittelzustandes und der endgültigen Bestrafung Erwähnung geschieht, so ist anzunehmen, daß auch bei der Beschreibung des Looses der Frommen diese beiden Zeiträume werden berücksichtigt sein, und zweitens machen auch die Worte V. 3: „für die Geister derer" 2c. und „euer Loos ist besser, als das Loos der Lebenden", es höchst wahrscheinlich, daß auch hier zugleich an den Hadeszustand gedacht ist.

1) Dieselben sind doch wol um's Jahr 70 v. Chr. verfaßt. Wenigstens haben mich die Auseinandersetzungen Wellhausens (Pharisäer u. Sadducäer) über diesen Punkt mehr überzeugt, als die Ewalds (Gesch. d. Volkes Isr. IV, 392), welcher das Buch zur Zeit des Antiochus Epiphanes entstanden sein läßt.

2) *σύνεγγυς (ἦν ἐγώ) πυλῶν ᾅδου μετὰ ἁμαρτωλοῦ ἐν τῷ διανεχθῆναι ψυχήν μου ἀπὸ κυρίου θεοῦ Ἰσραὴλ, εἰ μὴ ὁ κύριος ἀντελάβετό μου τῷ ἐλέει αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.*

bezeichnen, [illegible]. [illegible] der [illegible] alles selbst-bewußten Lebens ist ihre Strafe. Dem gegenüber ist der Lohn der Frommen, daß ihr Leben in Gott und mit Gott auch durch den Tod keinerlei Unterbrechung erleidet (vgl. z. B. 14, 1 ff.). Wo sie aber dereinst dieses Leben führen werden, darüber finden sich keine Andeutungen. Denn das Paradies, welches 14, 2 genannt wird, kann unmöglich von einem Aufenthaltsort der Heiligen, sei es im Himmel, sei es im Hades verstanden werden, wie Böttcher [1]) anzunehmen scheint. Die Heiligen selbst werden ja hier als des Herrn Paradies bezeichnet („ὁ παράδεισος κυρίου τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ").

Dagegen verlegt nun das 2. Makkabäer-Buch, welches übrigens in Betreff aller dieser Dinge wohl den vulgären Standpunkt der Zeit nicht lange vor Christi Geburt vertritt, — es verlegt, sagen wir, den Ort der Seligkeit für die Zeit zwischen Tod und Auferstehung wieder in den Hades. Dieser erscheint als das gemeinsame Los aller. Nicht einmal der Märtyrer Eleazar hofft, daß er ihm entgehen werde (6, 23). Und auch durch 7, 36 wird nichts gegentheiliges bewiesen. Wenn es nämlich hier heißt: „οἱ μὲν γὰρ νῦν ἡμέτεροι ἀδελφοὶ βραχὺν ὑπενέγκαντες πόνον ἀεννάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην θεοῦ πεπτώκασιν", so ist mit diesem „ἀεννάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην θεοῦ πεπτώκασιν" gemäß dem Sprachgebrauch des griechischen πίπτειν ὑπό nur gesagt, daß sie „unter den Bereich der Festsetzung, zum Anspruch auf das Festgesetzte" gelangt sind, d. h. daß ihnen die Erlangung des ewigen Lebens nunmehr gewiß ist [2]). Wirklich aber erlangen sie dasselbe, wie die Stelle 6, 23 fordert, erst bei der Auferstehung [3]).

---

[1]) „De inferis" § 518.

[2]) Vgl. Böttcher, De inferis, p. 259. — Zur Sache s. 2 Tim. 4, 8.

[3]) In anderer Weise sucht Grimm bei der Erklärung von 7, 36 dem Widerspruch mit 6, 23 zu entgehen. Er verbindet nämlich die Worte „ἀεννάου ζωῆς" nicht wie die übrigen Ausleger mit dem Folgenden (ὑπὸ διαθήκην θεοῦ), sondern mit dem Vorhergehenden (βραχὺν ὑπενέγκαντες πόνον), wobei er πόνος ἀεννάου ζωῆς übersetzt in: „Drangsal, die zum Leben führt". Zugleich ergänzt er hinter θεοῦ ein „ὄντες" und erklärt πεπτώκασιν durch „perierunt". Er würde also als Sinn

Aber doch gibt es eine gewisse Seligkeit schon vor derselben. Daß nämlich der Verfasser des 2. Makkabäer-Buches eine solche gekannt hat, geht aus dem Traum des Judas Makkabäus (Kap. 15, 11—16) hervor, einem Traum, welcher ausdrücklich ein ἀξιόπιστος [1]) genannt wird. Hier erscheinen nämlich dem Judas der kurz zuvor getödtete Hohepriester Onias und der Prophet Jeremias, beide für das Volk betend, Jeremias aber in köstlichen Kleidern, von Lichtglanz umflossen (μεγαλοπρεπέστατον τὴν περὶ αὐτὸν ὑπεροχήν) und von Gott mit Geschenken bedacht. Daß nun Onias und Jeremias als bereits auferstanden gedacht seien, kann unmöglich angenommen werden. Gegen Bretschneider [2]), welcher in der That auf Grund dieser Stelle dem Verfasser die Ansicht von einer Märtyrerauferstehung sogleich nach dem Tode imputirt, sagt Grimm [3]) mit Recht: „So würde die Auferstehung allmählich in zahlreichen Akten vollzogen, während sie doch sonst immer als einziger, alle diejenigen, denen sie bestimmt ist, umfassender Akt gedacht wurde." Man könnte nun aber sagen,

---

des ganzen Verses den Gedanken erhalten: „Unsere Brüder sind nach kurzer Drangsal ewigen Lebens unter Gottes Verheißung befindlich umgekommen." Allein abgesehen von anderem, was sich gegen diese Erklärung einwenden ließe, ist der Ausdruck πίπτειν ὑπό ein zu gebräuchlicher, als daß wir diese Worte nicht auch hier als zusammengehörig fassen sollten. — Wenn aber Grimm gegen die Verbindung von „ἀεννάου ζωῆς" mit „διαθήκην θεοῦ" anführt, „daß eine solche Trennung des Genitivs von seinem nomen regens, wie sie hier durch ὑπό bewirkt würde, in Prosa schwerlich vorkommen dürfte", so genügt es, dem gegenüber auf Apg. 13, 23 hinzuweisen. Mit Recht dagegen bekämpft Grimm die Ansicht derer, welche „πεπτώκασιν ὑπὸ διαθήκην" ꝛc. so interpretiren, als hieße es „sie haben das von Gott verheißene ewige Leben erlangt". Dann würde in der That ein Widerspruch mit 6, 23 entstehen, nicht aber bei der Böttcher'schen Fassung, welcher wir gefolgt sind. Wenn Grimm diese auch „äußerst gezwungen" nennt, so ist sie doch die einzige dem Sprachgebrauch entsprechende und deshalb die allein richtige.

1) Was dieses Wort hier besagen will, darüber vgl. Grimm a. a. O., S. 205.

2) „Die Grundlage des evangelischen Pietismus", S. 209.

3) a. a. O., S. 206.

der Verfasser habe den Onias und Jeremias in jenes im Osten der Erde gelegene Paradies versetzt, das wir aus den Henoch-Büchern kennen. Und in der That würde Manches für diese Ansicht sprechen. Aber wenn so der Verfasser auch Andere außer dem Henoch und Elias in dieses Paradies hätte gelangen lassen, so wäre kein Grund abzusehen, warum nicht auch der Eleazar statt des Scheol die Freuden des Paradieses hätte erwarten sollen. Wir können deshalb nur an einen Ort relativer Seligkeit im Hades denken, welchen man allerdings damals vielleicht auch schon Paradies genannt hat [1]).

Wenn nun aber das 2. Makkabäer-Buch Belohnungen im Scheol kennt, so wird es auch Strafen daselbst gekannt haben. Und darauf weist auch das Wort des Eleazar 6, 26: „*εἰ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐξελοῦμαι τὴν ἐξ ἀνθρώπων τιμωρίαν, ἀλλὰ τὰς τοῦ παντοκράτορος χεῖρας οὔτε ζῶν οὔτε ἀποθανὼν ἐκφεύξομαι*“. Auch gestorben, meint Eleazar, würde er den Händen und darum auch der Strafe des Allmächtigen nicht entgehen. Dabei aber wird dem ganzen Ausdruck nach schwerlich nur an eine Strafe nach der Auferstehung zu denken sein. — Gleichwol läßt der Verfasser nicht allen Gottlosen Hadesqualen zu Theil werden. Dem König Antiochus werden keine Strafen für die Zeit nach dem Tode angedroht, obgleich desto mehr für die Zeit vor demselben (7, 17. 19. 31. 35 ff. [2]); auch bei der Erzählung seines gräßlichen Todes wird auf keine noch weiter von ihm zu erduldenden Martern hingewiesen (9, 7 ff.). Und ebenso werden auch gegen die übrigen Verfolger des israelitischen Volkes nirgends auf den Hades bezügliche Drohungen ausgesprochen. Es wird deshalb das Buch nur für die Israeliten, gute und schlechte, ein selbstbewußtes Leben nach dem Tode angenommen haben, wie wir sehen werden, daß es auch nur ihnen eine Auferstehung zu Theil werden läßt.

---

[1]) Grimm a. a. O.: „Sonach hat gewiß auch unser Schriftsteller die hier beschriebene Scene in diejenige Abtheilung des Hades verlegt, die man das Paradies nannte.“ Vgl. Luc. 23, 43.

[2]) Das Gericht, dessen V. 36 Erwähnung geschieht, kann nicht vom jüngsten Gericht verstanden werden.

Was nämlich diese, die Auferstehung, betrifft, so sind auch hier verschiedene Ansichten in unsern Büchern zu unterscheiden. Nur hinsichtlich des Zeitpunktes stimmen sie mit einander überein. Alle lassen sie die Todten beim Anbruch des messianischen Reiches auferstehen [1]). Der Zusammenhang zwischen Erneuerung des Volkes und Auferstehung bleibt auch hier durchaus gewahrt. Und in der That, wenn man doch ein selbstbewußtes Leben auch der vom Leibe entblößten Seele annahm, so mußte noch ein anderes Motiv außer der postulirten Vergeltung hinzutreten, um die Leibesauferstehung nothwendig zu machen. Und dieses war eben die messianische Erwartung. Deshalb ist auch nur die Auferstehung der Frommen allgemeine Lehre der Schriften, welche wir jetzt behandeln, während hinsichtlich der Auferstehung der Bösen nicht alle der Meinung des Buches Daniel folgen.

Beim Anbruch der messianischen Zeit werden nach Henoch I zuerst die Tyrannen und die Verfolger der Gerechten, welche dann auf Erden sein werden, bestraft und vernichtet (90, 17 ff.; 100, 1 ff.; vgl. dazu aus Henoch II Kap. 46, 6 und Kap. 47), während inzwischen die Gerechten und Heiligen von Engeln bewacht werden, so daß, „auch wenn sie einen langen Schlaf schlafen, sie doch nichts zu fürchten haben" (100, 5). Nachdem aber jene Ausrottung der Ruchlosigkeit geschehen, wird dann auch über die *verstorbenen* Sünder das letzte Gericht hereinbrechen. Dabei wird der Zustand derjenigen, welche an dem vierten jener oben erwähnten Plätze im Scheol sich befinden, in nichts verändert, und es werden ihnen keine größeren Qualen auferlegt werden; nur die, welche sie bisher erduldet, werden für ewig erklärt. Die Andern aber, welche an dem dritten Orte aufbewahrt werden, welche ein glückliches Leben geführt haben und eines ruhigen Todes gestorben sind, werden an eben diesem Ort gebunden werden „bis in Ewig-

---

1) Im 2. Makkabäerbuch findet sich das zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, muß aber wegen des ganzen in demselben herrschenden Lehrtypus nothwendig vorausgesetzt werden. Und dasselbe wird auch geschehen müssen bei den Ps. Sal., wenn sie doch einmal zu dieser zweiten Classe von Schriften zu rechnen sind. Vgl. unten S. 685, Anm. 1.



keit" (22, 11), d. h. so, daß sie ewiglich in Ketten und Fesseln einhergehen müssen, nicht aber, daß sie ewig an jenem Orte verbleiben. Denn beim großen Gericht wird ihr Geist eingehen in die Finsternis und in die Umstrickung und in die brennende Flamme" (103, 8, vgl. 100, 9). „Eingehen"; es muß sich also hier um einen von jenem Platz, an dem sie sich schon befinden, verschiedenen Ort handeln. Die Qualen aber, welche sie hier auszustehen haben, sind so groß, daß der Verfasser diesen Zustand im Unterschied von dem der übrigen Gottlosen als ein Getödtetwerden der Seele bezeichnet (22, 13; vgl. aus den späteren Zusätzen Kap. 108, 3 [1]), ein Wort, das keineswegs besagen will, die Seelen oder die Geister hörten gänzlich auf zu existiren, auch nicht, sie würden alles Bewußtseins beraubt sein (vielmehr empfinden sie ja Schmerzen), sondern nur die Qualen würden so groß sein, daß sie jede Fähigkeit zum Handeln und zum Denken wegnehmen und mit nichts anderem als mit ewigen Todesqualen würden verglichen werden können. [2]). — Abgesondert von den übrigen Bösen werden nun endlich noch die abtrünnigen Israeliten bestraft. Sie werden in die Gehenna geworfen, ein Thal beim Berge Zion, in welchem dann ewiges Feuer brennen wird und wo sie dieselben Qualen wie die andern Gerichteten erdulden, zugleich aber den Auserwählten zum ewigen Schauspiel sein werden (90, 26; 27, 2 ff.).

So kennt unser Schriftsteller allerdings ein jüngstes Gericht. Daß aber bei demselben die Frevler, sei es nun die israelitischen oder die heidnischen, leiblich zugegen sein werden, wird nirgends gelehrt. Nur die Seelen werden ja gefesselt und von einem Ort an den andern gebracht (22, 13; 103, 8). Und diese Thatsache wird auch dadurch nicht erschüttert, daß wir 90, 27 lesen, die Gebeine der verblendeten Schafe (d. h. der abgefallenen Israeliten) würden in der Gehenna brennen. Denn bei der Erklärung dieser Worte ist einmal zu bedenken, daß unter jenen Schafen auch solche sind, die zur Zeit des Gerichts noch auf Erden leben, und dann, daß wir hier bildliche Rede vor uns haben.

---

[1]) 99, 11 ist auch von einem Getödtetwerden in der Hölle die Rede.

[2]) S. auch Dillmann zu 22, 13.

Ganz anders verhält es sich nun mit den Gerechten. Diese stehen auf, um Glieder des messianischen Reichs zu werden (91, 10; 92, 3). Nur die Frage könnte dabei etwa aufgeworfen werden, ob unser Buch zu den Gerechten nur Israeliten rechnet oder auch die Frommen anderer Völker. Aber das entscheidet sich wol einfach damit, daß der Verfasser als palästinensischer Jude überhaupt keine Frömmigkeit neben der israelitischen wird anerkannt haben. In der That sind auch die zu Grunde Gerichteten oder Getödteten, welche nach 90, 33 der messianischen Gemeinde wieder eingereiht werden, lediglich „Schafe“ oder Israeliten. Wenn außerdem sich alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels in jenem Hause versammeln, so sind mit diesen Thieren nur solche Heiden gemeint, welche zur Zeit des Messias noch leben und der Herrschaft des jüdischen Volkes sich unterwerfen werden (vgl. V. 30).

Abgeneigt einer Auferstehung der Bösen sind auch die „Psalmen Salomonis“. Alle Schilderungen, welche wir hier von dem Lose der abgeschiedenen Gottlosen erhalten, zeigen, daß der Dichter ihre Strafe (vgl. oben) vom Todestage ab datirt und ohne irgend welche Veränderung in Ewigkeit fortdauernd gedacht habe. Auch heißt es ausdrücklich: „(ἁμαρτωλὸς) ἔπεσεν, ὅτι πονηρὸν τὸ πτῶμα αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἀναστήσεται“ (3, 13). Deshalb kann denn auch die „ἡμέρα κρίσεως“ in 15, 13 nicht auf das jüngste Gericht, sondern muß auf irgend ein anderes größeres vor oder bei dem Tode stattfindendes Verhängnis bezogen werden. Nur „die Gottesfürchtigen werden auferstehen“ und zwar „zum ewigen Leben“ (3, 16).

Dagegen ist nun der Verfasser von Henoch II der erste, welcher eine gleichzeitige Auferstehung aller Menschen, der Gläubigen und Ungläubigen, der Israeliten und der Heiden, gelehrt hat. Denn Kap. 51, 1 wird so ganz allgemein von den Todten geredet, welche auferstehen werden, daß jegliche Beschränkung unzulässig ist. „Und in jenen Tagen“, heißt es, „wird die Erde ihr Anvertrautes zurückgeben und das Todtenreich wird zurückgeben sein Anvertrautes, das es empfangen hat, und die Hölle wird wiedergeben, was sie schuldig ist.“ Nichts ist in diesen Worten, das da berechtigte, sie allein von den Frommen zu verstehen. Und fast

mit zwingender Nothwendigkeit fordern die unmittelbar folgenden Worte: „und er wird die Gerechten und Heiligen unter ihnen auswählen" eine Auferstehung auch der Bösen, und zwar aller Bösen.

Das 2. Makkabäer-Buch nimmt ebenfalls eine Auferstehung von Guten und Bösen an, aber im engen Anschluß an Daniel nur eine solche von Israeliten. Unhaltbar ist die Ansicht Bretschneiders [1]), daß das Buch die Auferstehungshoffnung auf die Märtyrer beschränkt habe. Freilich sind alle, welche in ihm sich der letzteren hingeben, Märtyrer oder werden doch wie der Selbstmörder Rhazis vom Verfasser dafür gehalten; aber gleichwol ist kein Grund abzusehen, weshalb diese Auferstehung zum Leben so frommen und bekenntnistreuen Juden wie beispielsweise dem Mattathias sollte versagt worden sein, auch wenn sie eines natürlichen Todes starben [2]). Ferner spricht die Mutter der sieben Märtyrerbrüder die Hoffnung auf ein dereinstiges Wiedersehen (7, 29) schon früher aus, als sie weiß, ob auch ihr der Tod für's Bekenntnis bestimmt sei. Endlich aber wird jene Behauptung Bretschneiders dadurch zurückgewiesen, daß das 2. Makkabäer-Buch auch für die ungläubigen Israeliten eine Auferstehung annimmt. Denn das geht aus 12, 43f. hervor. Beim Kampf gegen Gorgias, den Befehlshaber von Idumäa, fallen einige Juden. Nachdem Gorgias geschlagen und der Sabbath gefeiert ist, befiehlt Judas Makkabäus sie zu begraben. Da werden unter ihren Kleidern Bilder von Götzen gefunden, welche in der kurz zuvor eroberten Stadt Jamnia verehrt wurden. Es war also offenbar ihr Tod für eine Bestrafung des Deut. 7, 25f. verbotenen Vergehens zu halten. Judas läßt nun eine Sammlung veranstalten und schickt eine nicht unbedeutende Geldsumme nach Jerusalem, damit die Sünden der Gefallenen durch entsprechende Opfer gesühnt würden. Dazu bemerkt unser Verfasser folgendes: „(*ἀπέστειλεν .... θυσίαν,*) *πάνυ καλῶς καί ἀστείως πράττων ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος. εἰ γὰρ μὴ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστῆναι προςεδόκα, περισσὸν ἂν ἦν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ*

---

1) „Evangel. Pietismus", S. 208.

2) Vgl. Grimm a. a. O., S. 123.

νεκρῶν προσεύχεσθαι." Wir lassen es unberücksichtigt, daß dieser Schluß für die Anschauungen des Judas durchaus nicht stringent ist, da er das Opfer auch angeordnet haben kann, damit nicht das ganze Heer als befleckt und strafbar erscheine. Uns interessiren nur die Gedanken des Verfassers selbst über den vorliegenden Gegenstand. Und da kann nicht gezweifelt werden, daß er auch eine Auferstehung der Bösen angenommen hat. Denn nach seinem Bericht hat ja Judas die Ansicht, daß die Gefallenen auferstehen würden, schon ehe die Opfer gebracht werden, und ohne jede Rücksicht auf sie. Nach der ganzen Darstellungsart kann die Sorge des Judas nicht darauf sich gerichtet haben, daß jene überhaupt auferstünden, sondern nur darauf, daß sie der Auferstehung zum Leben (*εἰς ζωήν* 7, 14) theilhaftig würden. Es ist deshalb nothwendig, daß unser Verfasser auch eine solche zum Gericht geglaubt hat [1]).

Aber er folgt nun dem Buche Daniel auch darin, daß er, wie gesagt, nur Israeliten an derselben participiren läßt. Denn, wie wir ebenfalls schon oben erwähnt haben, weder dem Antiochus noch den übrigen Feinden des Volkes Israel werden irgendwelche nach dem Tode ihnen noch bevorstehende Strafen angekündigt. Wenn nämlich 7, 14 der vierte von den 7 Brüdern zum Könige sagt: „*σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται*", so schließen diese Worte keineswegs die Erwartung in sich, daß ihm eine andere Auferstehung bereit sei; um dies mit Nothwendigkeit zu folgern, müßte die Wortstellung eine andere sein; die Negation müßte vor „*εἰς ζωήν*" stehen, wie Grimm [2]) und Böttcher [3]) mit Recht behaupten. Uebrigens können wir aber diesen Gelehrten nicht beistimmen, wenn sie meinen, der Ausdruck „Auferstehung zum Leben" wolle hier weiter nichts besagen, als was sonst durch das bloße *ἀναστῆναι* ausgedrückt wird. Grimm sagt, diese Erklärung werde durch das vorhergehende einfache *πάλιν ἀναστήσεσθαι* und durch die enge Verknüpfung des Folgenden mit

[1]) Um aber aus der betrachteten Stelle die Lehre vom Fegefeuer herzuleiten, dazu bedurfte es römischer Ignoranz.

[2]) a. a. O., S. 122.

[3]) a. a. O., S. 258 (§ 499).

diesen Worten vermittelst der Partikel γὰρ erfordert. Aber zu der Zeit, als das 2. Makkabäerbuch geschrieben wurde (sicherlich nicht lange v. Chr.), waren die danielischen Prophezeiungen längst in aller Munde, und der Begriff ἀνάστασις εἰς ζωήν konnte nach Dan. 12, 3 schon nicht mehr anders als von einer seligen Auferstehung verstanden werden. Es wird deshalb an unserer Stelle nicht das Folgende aus dem Vorhergehenden, sondern umgekehrt das Vorhergehende aus dem Folgenden zu deuten sein, so daß u. E. schon in dem πάλιν ἀναστήσεσθαι das Moment der Seligkeit eingeschlossen ist. Ob es aber noch eine andere Auferstehung gibt oder nicht, davon wird hier ganz abgesehen, und aus den angeführten Worten kann darum eine Auferstehung der Heiden weder behauptet noch bestritten werden. Sie ist aber zu bestreiten eben um jenes ewähnten auffallenden Stillschweigens willen in Betreff zukünftiger Strafen.

Fassen wir unsere Ergebnisse hinsichtlich des Umfangs der Auferstehung zusammen, so haben wir gefunden, daß das Buch Daniel und das 2. Makkabäer-Buch eine Auferstehung von Guten und Bösen, aber nur von Israeliten, annehmen, daß Hen. I und die Ps. Sal. nur eine Auferstehung der Frommen erwähnen, und daß endlich Hen. II eine allgemeine Auferstehung lehrt.

Für die Beantwortung des πῶς ἀναστήσουσιν, oder der Frage nach dem Auferstehungsleib, zu welcher wir jetzt übergehen, kommen jedenfalls nur die Gerechten in Betracht, da auch im 2. Makkabäer-Buch und in Hen. II von ihnen allein bestimmteres in dieser Beziehung ausgesagt wird. Der Zusammenhang zwischen der bei der Auferstehung zu erlangenden Leiblichkeit und der früheren wird natürlich überall festgehalten. Von der Ansicht aber, welche das Neue Testament hat, daß nämlich trotzdem der neue Leib als ein ganz andersartiger, als ein geistiger erscheint, findet sich hier noch keine Spur, auch nicht in Hen. II, wo man es noch am ehesten vermuthen könnte. Im Buche Daniel und im Hen. I wird noch gar nicht über diese ganze Frage reflectirt; die völlige Identität der Leiber erscheint einfach als selbstverständlich. Dagegen finden wir im 2. Makkabäer-Buche, dem spätesten der uns jetzt beschäftigenden, die krassesten und gröbst-sinnlichen Aussprüche,

aus denen hervorgeht, daß der Verfasser glaubt, der Allmächtige werde einst alle Glieder in ganz derselben Weise, wie sie jetzt sind, wiederherstellen, auch die Eingeweide nicht ausgenommen. Das beweist jene gräßliche Geschichte von dem Selbstmörder Rhazis, die uns 14, 37 ff. mitgetheilt wird. Um nicht den Ungläubigen in die Hände zu fallen, hat er sich zuerst durch sein Schwert und dann durch einen Sturz vom Thurme das Leben zu nehmen gesucht. Allein noch immer nicht völlig todt, eilt er zu einem nahegelegenen Felsen, wo er sich die Gedärme aus dem Leibe reißt, dieselben mit beiden Händen unter die feindlichen Soldaten wirft und dann „den Herrn über Leben und Geist“ bittet, ihm auch „diese (Gedärme) dereinst wiederzugeben“. Und sicherlich hat der Verfasser von diesem Gebet angenommen, daß es in Erfüllung gehen werde; denn er läßt ja den Rhazis vor seinen Lesern als ein nachahmenswerthes Beispiel von Tugend und edler Gesinnung auftreten. Aus dieser Sachlage ergiebt sich denn auch die richtige Erklärung von Kap. 7, 11, wo einer der 7 Brüder die Hoffnung ausspricht, daß er die ausgerissene Zunge und die abgehauenen Hände von Gott wiedererhalten werde: „*καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι*“. Es wäre höchst willkürlich, wollten wir hier mit Bretschneider an neue und leuchtende Gliedmaßen denken; vielmehr sind eben jene abgehauenen gemeint.

Viel feiner gehalten, als derartige Andeutungen, sind nun allerdings die, welche wir in Hen. II finden, obwol doch auch gerade dieser Schriftsteller den Zusammenhang des künftigen mit dem bisherigen Leibe betont, wenn er Kap. 51, 1 außer dem Scheol auch die Erde zurückgeben läßt, was ihr anvertraut ist, und wenn er es Kap. 61, 5 für erwähnenswerth hält, daß nicht allein die in den Gräbern Befindlichen auferstehen werden, sondern auch die, „welche durch die Wüste umgekommen sind und welche von den Fischen des Meeres und von den Thieren gefressen sind“. Dennoch erscheinen die neuen Körper in gewisser Weise anders und verwandelt. Denn wenn von einem Glanz und himmlischen Licht die Rede ist, welches den Gerechten im Messiasreich eignen soll, so können diese Ausdrücke an den betreffenden Stellen nicht rein bildlich gemeint sein, und sie können auch nicht ausschließlich

von dem Licht interpretirt werden, welches die Gerechten dann umleuchten wird, obgleich auch dessen oft genug Erwähnung geschieht; sondern, wie Kap. 38, 4 [1]) und 39, 7 [2]) zeigen, haftet dieses Licht zugleich an ihren eigenen Angesichtern, wie es dereinst an dem des Moses haftete. Noch weiter aber und schon zu ganz christlichen Anschauungen, könnte man meinen, ginge unser Buch fort, wenn es sich Kap. 51, 4 zu den Worten erhebt: „Sie Alle" (nämlich die Bürger des Messiasreiches) „werden Engel im Himmel sein." Denn wer möchte die Aehnlichkeit dieser Worte mit denen des Herrn (Matth. 22, 30) leugnen? Und in der That, fast scheinen wir gezwungen zu sein, auch des Herrn Gedanken schon hier zu finden, wenn wir aus dem älteren Theil unsers Buches Kap. 15, 4 ff. hinzunehmen, wo der Unterschied zwischen der Natur der Menschen und der Engel dahin angegeben wird, daß die Engel (obgleich auch mit Leibern ausgestattet, doch) geistig seien und nicht für ein eheliches Leben bestimmt, die Menschen dagegen Fleisch und Blut und darum sterblich, weswegen ihnen Gott auch Weiber gegeben habe, damit sie eine Nachkommenschaft hinterlassen könnten. Verbinden wir diese Auseinandersetzung mit den Worten in 51, 4, so scheint sich, wie gesagt, die Vermuthung zu ergeben, daß unser Verfasser schon dieselbe Meinung über die geistlichen Leiber des Reiches Gottes gehabt habe, wie das Neue Testament. Aber dieser Vermuthung steht zunächst der Umstand entgegen, daß es kaum glaublich erscheint, unser Autor habe eine so wichtige Sache gänzlich mit Stillschweigen übergangen und trotz der Neuheit ihre Eruirung lediglich dem Schlußvermögen seiner Leser überlassen, während er doch alle andern eschatologischen Materien auf's reichhaltigste behandelt. Dann aber wird auch der Unterschied zwischen den Engeln und den übrigen Bürgern des Messiasreiches ausdrücklich festgehalten, wenn jene immer so beschrieben werden, daß sie keiner Erholung, insbesondere keines Schlafes bedürfen [3]), von den

---

[1]) „Denn das Licht des Herrn der Geister scheint auf dem Angesicht der Heiligen und Gerechten und Auserwählten."

[2]) „Und ich sahe, ... wie alle die Gerechten und Auserwählten vor ihm geschmückt sind wie mit Feuerglanz."

[3]) S. Dillmann zu 12, 2.

auserwählten Menschenkindern aber gesagt wird, daß sie mit dem Messias „werden zusammenwohnen und essen und sich niederlegen und aufstehen“ (62, 14). Alle diese körperlichen Functionen angesehen, erscheint doch die ganze künftige Lebensordnung nicht anders, als die gegenwärtige. Wenn darum die Seligen Engel genannt werden, so kann dieses Wort nur von ihrer Gerechtigkeit und Heiligkeit, ihrer Weisheit und engelhaften Seligkeit verstanden werden. Es hat also auch der Verfasser dieses Theiles des Hen.-Buches die Macht Gottes noch nicht erkannt (Matth. 22, 29), wenn schon er dieser Erkenntnis näher gekommen ist, als Andere [1]).

Die Seligkeit der auferstandenen Gerechten wird in allen unsern Schriften in das Wort „Leben“ oder „ewiges Leben“ zusammengefaßt. Es ist eben ein Leben im vollen Sinne, das sie führen, und ein Leben, das kein Ende haben soll (doch vgl. unten über Hen. I). Genaueres finden wir eigentlich nur in den beiden Theilen des Henoch-Buches [2]). In Hen. I tritt die am Irdischen haftende Betrachtungsweise des Autors deutlich hervor. Denn obwol unter den zukünftigen Gütern ewiges Leben (5, 9; 10, 17;

---

1) Uebrigens wird eine „Verklärung“ der Gerechten auch vom Verf. des 108. Kapitels des Henochbuches angenommen. Nur ist es fraglich, ob die Ausdrücke in V. 11 auf die Leiber zu beziehen sind. Auffallend ist, daß sich aus den Ps. Sal. gar nichts näheres über die Art der Auferstehung entnehmen läßt; obwol nämlich die Psalmen 17 u. 18 außerordentlich genaue Schilderungen der messianischen Zeit enthalten, geschieht dennoch auch in ihnen nirgends der Auferstandenen Erwähnung. Ueberhaupt ist 3, 16 die einzige Beweisstelle dafür, daß unser Dichter die Auferstehungshoffnung getheilt hat, und auch an dieser Stelle könnte man mit Rücksicht auf das πίπτειν und πτῶμα im Vorhergehenden (V. 5. 13) wol versucht sein, das ἀναστήσονται bildlich zu nehmen von dem Wiedererstehen zu neuem Glück und neuer Seligkeit, wenn nicht doch das ἀναστῆναι εἰς ζωὴν αἰώνιον zu sehr term. techn. für die Leibesauferstehung wäre und wenn nicht die Gesänge von einem palästinensischen, hebräisch schreibenden Verf. aus dem ersten Jahrh. v. Chr. herrührten.

2) Die Ps. Sal. müssen wir wieder gänzlich außer Betracht lassen, weil sie, wie früher bemerkt worden, zwischen der Seligkeit vor und nach der Auferstehung gar nicht unterscheiden. Die gestorbenen Gerechten führen vom Tage ihres Todes ab ein seliges Leben mit Gott und „im Lichte des Herrn“ (14, 2. 7; 3, 16).

25, 6), ewige Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit (92, 4; 93, 10), höchste Weisheit (91, 10), Freude der Engel (104, 4) genannt wird, so sind doch einerseits diese Güter keineswegs die einzigen, und anderseits ist selbst der Begriff der Ewigkeit und des ewigen Lebens noch ein außerordentlich unvollkommner. Was nämlich das Erste angeht, so wird zugleich ein besondres Gewicht gelegt auf die Fruchtbarkeit, welche die Erde in jenen Tagen entfalten wird, und zwar vornehmlich hinsichtlich derjenigen Gewächse, welche leiblichen Freuden und Genüssen dienen. „In jenen Tagen", heißt es, „wird die ganze Erde bebaut werden in Gerechtigkeit, und wird ganz mit Bäumen bepflanzt werden und wird voll sein von Segen. Alle Bäume der Lust wird man auf ihr pflanzen; der Weinstock, der darauf gepflanzt wird, wird Frucht tragen in Fülle, und von allem Samen, der darauf gesäet wird, wird ein Maß zehntausend tragen, und ein Maß Oliven wird zehn Pressen Oel geben" (10, 18f.). Also ganz die äußerlich-sinnlichen Anschauungen, welche in der christlichen Zeit bei den Chiliasten wiederkehren! — Hinsichtlich des zweiten namhaft gemachten Punktes, des ewigen Lebens, ist zu erwähnen, daß es nicht in der Gottesgemeinschaft seinen unveränderlichen und bleibenden Grund hat, sondern daß es immer von neuem geschöpft wird aus den Gerüchen und Früchten des Lebensbaumes, welcher dann den Gerechten und Demütigen wird übergeben werden (25, 4ff.). Aber auch bei immer erneuter Anwendung dieser Mittel wird das Leben im Messiasreich gleichwol nicht als ein im strengen Sinne ewiges angesehen, sondern nur als ein sehr langes, „wie es die Väter gelebt haben" (25, 6). Ja, andre Stellen zeigen auf's klarste, daß ein wirklich endloses Leben noch ganz außerhalb der Begriffssphäre unseres Schriftstellers gelegen hat. Was er ewiges Leben nennt, wird stets durch zeitliche Grenzen beschränkt. 10, 10 sprechen die gefallenen Engel, welche zu den Töchtern der Menschen hinabgestiegen sind, die Hoffnung aus, daß ihre Söhne ein ewiges Leben führen würden, erläutern aber diese Hoffnung sogleich in der Weise, daß sie ewiges Leben identisch setzen mit einem Leben von 500 Jahren. Ebenso wird 10, 17 von den Gerechten nur ausgesagt, daß sie nach der Vernichtung der Gottlosen und aller bösen Werke würden am Leben bleiben,

bis sie 1000 Kinder gezeugt hätten. 5, 9 endlich wird den Auserwählten weiter nichts versprochen, als daß sie zur Zeit des Messias ihre Lebenstage vollenden würden und alt werden in Frieden, und daß sie nur nicht plötzlich, durch Strafgerichte und Zorn, sterben würden; und dennoch wird gleichzeitig ihr Leben ein Leben „in ewiger Wonne" genannt.

In allen diesen Beziehungen hat der Verfasser der Kap. 37—71 weit reinere und höhere Begriffe. Hier ist die Erde des messianischen Zeitalters nicht mehr eine fruchtbare, sondern eine ganz neue; und ihre Vorzüglichkeit gründet sich nicht mehr auf die Früchte und Gerüche von Bäumen, womit sie ihre Bewohner erquickt, sondern sie besteht darin, daß diese Erde für die Gemeinschaft mit dem Himmel befähigt ist. Eine enge Verbindung wird stattfinden zwischen Erde und Himmel, zwischen der Messias- und Engelgemeinde, zwischen Menschen und Gott. „Unter den Fittigen des Herrn der Geister" werden die Auserwählten wohnen. Die Güter aber, deren sie sich außerdem erfreuen werden, bestehen in dem Besitz der Tugenden, der Tugend der Gerechtigkeit, der Weisheit, der Barmherzigkeit. Völlig rein aber erscheint bereits der Begriff des ewigen Lebens. Es bedarf keiner Lebensbäume mehr durch welche es gepflegt wird, und es wird nicht mehr mit langen Zeiträumen und vielen Jahren identificirt. (Vgl. 39, 1. 5 ff.; 48, 1; 49, 1 ff.; 71 3. 14—17.) Und dies Leben ist ein Leben der Gemeinschaft mit Gott und den Himmlischen, aber daneben auch ein Leben der Gemeinschaft mit allen Auserwählten, früher durch Zeit und Raum weit von einander getrennten (vgl. z. B. 61, 4). Mit diesem Gedanken finden wir hier zuerst einen der wichtigsten Gegenstände unserer Zukunftshoffnungen berührt, und einen von denjenigen, welche gerade die leibliche Auferstehung mit einer gewissen Nothwendigkeit postuliren.

Nur eine Specialisirung dieses selben Gedankens ist es, wenn im 2. Makk.-B. die Mutter der 7 Märtyrer die Hoffnung ausspricht, daß sie ihre Söhne dereinst wieder empfangen würde (7, 29: *ἵνα ἐν τῷ ἐλέει σὺν τοῖς ἀδελφοῖς κομίσωμαί σε*), und wenn sie damit auf eins der trostvollsten Momente des Auferstehungsglaubens hinweist.

Der zukünftigen Seligkeit der Frommen stehen nun in den meisten unserer Bücher die Strafen derer gegenüber, welche zum Gericht auferstehen. Unter diesen Strafen wird vornehmlich das Feuer genannt; daneben kommen Fesseln und Finsternis in Betracht. Hen. 103, 8 werden Finsternis und Feuer neben einander aufgeführt, ohne daß über die Vereinbarkeit beider etwas ausgesagt wäre.

Endlich könnte noch die Frage aufgeworfen werden, ob die behandelten Schriften eine rationelle Begründung der Auferstehungslehre enthalten. Und diese Frage muß im allgemeinen verneint werden. Die Beweggründe zu derselben sind eben messianische Erwartung und Vergeltungsidee gewesen. Daneben finden wir nur in Hen. II außerordentlich schöne und tiefe Andeutungen über den innersten Grund, weniger des Auferstehungsglaubens als des Glaubens an ein persönliches Fortleben überhaupt seitens der durch den Glauben mit Gott Verbundenen. Auf diesen Grund weist wenigstens nach unserer Ansicht das Wort über die gestorbnen und im Elend untergegangenen Frommen hin: „Keiner von ihnen wird vor dem Herrn der Geister umkommen, und keiner wird umkommen können“ (61, 5). Wie ein Commentar verhält sich zu dieser Stelle jene andre, welche lebhaft an die Theologie des Hebräerbriefes erinnert und den innigen Zusammenhang betont zwischen dem Leben in Gott jetzt und dereinst. Kap. 71, 15 läßt nämlich unser Schriftsteller den Engel zu Henoch sagen: „Er (der Herr) ruft dir Frieden zu im Namen der künftigen Welt; denn von da geht der Frieden aus seit der Schöpfung der Welt; und so wirst du es haben in Ewigkeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

Schließen wir denn mit diesem schönen Ausspruch die Betrachtung über die zweite Gruppe unserer Schriften. Zu den neuen Errungenschaften, welche durch sie bezeichnet werden, gehört vornehmlich die Erweiterung und Verbreitung der Auferstehungslehre selbst, ferner die Ausbildung der Ansicht von einem selbstbewußten Leben im Zwischenzustand, einem seligen und unseligen, und endlich die Betonung der Hoffnung auf ein dereinstiges Wiedersehen und auf eine Gemeinschaft mit den Frommen aller Zeiten.

Fürwahr alles Dinge von der größten Wichtigkeit für das künftige Christentum! Der Hauptmangel dagegen des Auferstehungsglaubens der apokryphischen Zeit liegt in dem noch zu äußerlichen, zu sinnlichen und zu sehr am Irdischen haftenden Charakter desselben. Dieser Mangel aber ist bedingt durch die damalige allgemeine Fassung der messianischen Hoffnungen überhaupt. Es konnte deshalb auch der Auferstehungslehre indirect zum Vortheil gereichen, wenn nun einige alexandrinische, philosophisch gerichtete Juden bei der Betrachtung des Zustandes nach dem Tode ganz von diesen messianischen Erwartungen absahen, obwol sie selbst damit zugleich die Leibesauferstehung überhaupt leugneten und bei einer Unsterblichkeit der Seele stehen blieben.

III.

Hierher gehören die Verfasser der beiden Schriften, deren Betrachtung uns noch übrig bleibt. Wir meinen die Weisheit Salomonis und das 4. Makkabäerbuch[1]). Beide sind in Aegypten entstanden und enthalten bereits die Anfänge der später durch Philo ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Philosophie. Das wird sowol durch vieles andre bewiesen, als auch vornehmlich gerade durch die in ihnen vertretne Lehre von der Unsterblichkeit, welche auf platonische und stoische Gedanken hinweist. Wir betrachten beide Schriften gesondert von einander.

In der Weisheit Salomonis ist zunächst das Verhältnis zwischen Leib und Seele, welches der Verfasser setzt, instructiv; der Leib ist ihm nämlich für die Constituirung der Person des Menschen von gar keiner Bedeutung. Die Person wird allein durch die Seele gebildet, und zwar durch die präexistente Seele, wie auf's deutlichste aus jener Stelle hervorgeht, wo Pseudo-Salomo sich selbst verbessernd sagt: „ich war ein gutgeartetes Kind und wurde einer guten Seele theilhaftig, vielmehr aber (*μᾶλλον δὲ*), weil ich gut war, kam ich in einen unbefleckten Körper" (8, 19 f.).

---

1) Letzteres gehört vielleicht streng genommen nicht mehr in unsere Zeit. Doch ist es spätestens (vgl. Grimm) im Jahre 39 n. Chr. geschrieben und vom Christentum jedenfalls ganz unabhängig.

Die Seele also existirt nicht nur bereits vor ihrer Vereinigung mit dem Körper, sondern sie ist auch schon gut oder schlecht geworden, und der Leib besteht so sehr unabhängig von ihr, daß ein reiner, d. h. von Begierden freier Körper der rechtschaffnen Seele als Belohnung gegeben wird. Diese Trennung wird weiter dadurch bestätigt, daß bei der Schilderung des Bösen in 1, 4 neben der Schlechtigkeit der Seele auch der Sündhaftigkeit des Leibes Erwähnung geschieht [1]). Außerdem aber tritt bei der Betrachtung des Körpers nirgend jenes Moment hervor, wonach er das Organ der Seele ist, sondern er wird immer lediglich unter den Gesichtspunkt einer Last und gleichsam eines Kerkers gestellt (9, 15). Es hängt das übrigens zugleich mit der ganzen mehr speculativen Natur des Verfassers selbst zusammen (vgl. z. B. 15, 3). Für ihn war denn auch keine eigentliche Nöthigung vorhanden, die Seele nach diesem Leben von neuem mit einem Körper bekleidet werden zu lassen. Und auch aus 3, 7f. kann nicht erwiesen werden, daß er eine Bekleidung der Seele mit irgend welchem Lichtleib angenommen habe; denn in diesen Versen spricht er überhaupt nicht von dem Zustand der Einzelnen nach dem Tode, sondern von dem auf Erden zu errichtenden Messiasreich [2]). Ebenso wenig können wir daraus Schlüsse ziehen, daß er 4, 20; 5, 1ff. eine Art jüngsten Gerichtes beschreibt, bei welchem er Gerechte und Ungerechte einander gegenüberstellt. Denn um des bereits Angeführten willen und deswegen, weil das ganze Buch nie einen Unterschied zwischen einem vorläufigen und einem definitiven Straf- oder Seligkeitszustande nach

---

1) „Ὅτι εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰςελεύσεται σοφία, οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατάχρεῳ ἁμαρτίας.“ Grimm (a. a. O., S. 50f.) bemerkt hiezu: „Leib und Seele sind zwar merismatische Umschreibung des menschlichen Wesens nach seiner Totalität, wie 2 Makk. 7, 37; 14, 38; 15, 30, aber der Verf. würde dieser Umschreibung sich nicht bedient haben, wenn er nicht Quelle und Sitz des sittlich Bösen auch im Leibe angenommen hätte (bekanntlich ein Fundamentaldogma des ausgebildeten Alexandrinismus bei Philo), obschon nach seiner Ansicht nicht alle Leiber in gleichem Grade vom Princip der Sünde durchdrungen sind; s. zu 8, 19f.“

2) Vgl. Grimm.

dem Tode macht, vermögen wir mit Grimm [1]) in jener Schilderung nur „eine der gewöhnlichen jüdisch-eschatologischen Vorstellung entnommene Dramatisirung des Gedankens zu sehen, daß Gottlose und Gerechte im Jenseits Kenntnis von der durch Gottes Richterspruch erfolgten gänzlichen Umwandlung ihres beiderseitigen Schicksals haben, in derselben Gottes gerechte Vergeltung erkennen und demgemäß von einander ganz entgegengesetzten Empfindungen beseelt sein werden."

Pseudo-Salomo ist aber von der Annahme, daß das Geschick der Frommen erst am jüngsten Tage entschieden würde und daß der Seligkeit irgend ein Hadeszustand vorhergehe, so weit entfernt, daß er vielmehr die Frommen und Weisen überhaupt gar nicht sterben läßt. Nur „in den Augen der Unverständigen scheinen sie zu sterben", aber „sie selbst sind im Frieden" (3, 2f.) und „in seliger Ruhe" (4, 7). Deshalb wird auch ein frühzeitiges Ende der Frommen durchaus nicht zu den Uebeln, sondern zu den größten Wohlthaten Gottes gerechnet; Gott errettet die Seele, welche ihm gefällt, auf diese Weise aus der Gemeinschaft mit den Ungerechten und aus allen Versuchungen (4, 7. 10. 14. 17), nachdem sie für sich selbst und für Andere in dem kurzen Leben größeren Nutzen gestiftet hat, als Andre in einem sehr langen. Ein schuldloses Leben, auch wenn es kurz war, ist deshalb dem Greisenalter gleich zu achten (ἡλικία γῆρως βίος ἀκηλίδωτος 4, 9). Die Seligkeit aber, welche die gestorbnen Frommen genießen, besteht in einem himmlischen Leben (3, 4), in einem Leben in Gott (5, 16) und bei Gott (3, 1; 6, 20). Nichts jedoch macht den Menschen dieser so gedachten Unsterblichkeit theilhaftig, als die Gerechtigkeit (1, 15) und das Festhalten an Gottes Geboten (6, 19) und vornehmlich die Weisheit, die Erkenntnis der göttlichen Macht. Sie wird „die Wurzel der Unsterblichkeit" genannt (15, 3).

Die gottlosen und lasterhaften Menschen, welche die Unsterblichkeit leugnen (und zwar schon mit ganz denselben Argumenten, wie man sie auch heutzutage noch hören kann: 2, 1ff.), werden dieselbe auch nicht erlangen. „Die Gottlosen werden ihre Strafe

[1]) a. a. O., S. 111f.

erhalten entsprechend dem, was sie geglaubt haben" (3, 18). Dem Tode, welchem die ewiglebenden Gerechten entgehen, fallen sie anheim (1, 16; 2, 25); sie entbehren jeglicher Hoffnung (3, 18; 5, 15 u. f.); sie sind umgeben von dichter Finsternis (17, 20); ihre Seelen selbst kommen um (1, 11: στόμα καταψευδόμενον ἀναιρεῖ ψυχήν). Damit aber soll nun so wenig wie mit dem ähnlichen Ausdruck im Hen.-B. gesagt sein, daß sie ganz aufhörten zu existiren oder daß sie des Bewußtseins völlig beraubt würden. Denn sie werden ja nicht bloß mit ewiger Schmach, sondern auch mit Aengsten des Geistes und Qualen des bösen Gewissens bestraft werden (4, 18ff.; 5, 1ff.). Wenn nun dennoch die Frommen allein unsterblich genannt sind, so folgt daraus, daß der Verfasser dieses künftige Leben der Gottlosen eben viel mehr des Namens „Tod" als des Namens „Leben" für würdig gehalten hat und daß er die Worte Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit (ἀθανατασία καὶ ἀφθαρσία) allein vom wahren Leben, im prägnanten Sinne gebraucht. Ihren Anfang aber nehmen die beschriebenen Strafen ebenso wie die Belohnungen sogleich nach dem Tode; die Begriffe Tod und „Tag des Gerichts" werden zur Bezeichnung des gleichen Zeitpunktes alternirend gebraucht (3, 18).

Es erübrigt noch, die Gründe kennen zu lernen, mit welchen die Weisheit Salomonis ihren Unsterblichkeitsglauben stützt. Es finden sich zwei derartige Argumentationen. Die erste in 1, 12ff., wo der Gedanke ausgesprochen wird, daß der Tod nicht von Gott geschaffen ist, sondern daß ihn nur die Gottlosen durch ihre Thaten und Worte herbeirufen. Um diese Stelle richtig zu verstehen, müssen wir einmal bedenken, daß es sich hier allein um den Tod der Menschen handelt (vgl. V. 11. 12. 15f.) und sodann, daß nach 3, 2f. unser Verfasser den Untergang des Leibes nicht als Tod ansieht, wie oben gezeigt ist. Bei den Worten „ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν" ist also nur an jenen Tod der Seele (1, 11) zu denken, welcher allein in Wahrheit den Namen Tod verdient, in dem folgenden aber: „οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων" ist ζώντων nicht als Neutrum, sondern als Masculinum zu betrachten „der Lebenden", nämlich der Menschen; und

endlich in „ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα“ bezeichnet τὸ εἶναι nach dem Zusammenhang das wahre, ewige Sein. Es ist nach der sonstigen Lehre unseres Buches (s. S. 691) unmöglich, bei diesem Wort mit Grimm nur an „die im Wesen jedes Erdengeschöpfes angelegte natürliche Lebensdauer“ zu denken. Daß „τὰ πάντα“ ein Ausdruck sein kann für den Begriff „alle Menschen“, wird durch Gal. 3, 22 [1]) bewiesen, und wenn Grimm einwendet: „Wegen des allgemeinen Begriffs ζῶντα (V. 13b) kann τὰ πάντα nicht die gesamte Menschheit sein“, so wird dies eben dadurch widerlegt, daß wir „ζώντων“ nicht von dem Nominativ ζῶντα, sondern von ζῶντες ableiten. Zu unserer Erklärung stimmen nun auch auf's beste die folgenden Worte: „σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου“, welche wir übersetzen: „heil sind die Geschlechter der Erde“, unversehrt der Menschenstamm, mit keinem Schaden eines ewigen Todes behaftet. Denn daß σωτήριος bisweilen das heißen kann, was sonst mit σῶος bezeichnet wird, erhellt aus Sophokles Oed. Col. V. 488; das Wort „γενέσεις“ aber gebrauchen die Griechen oft von den Geschlechtern der Menschen [2]). Weiter ausgeführt findet sich der Gedanke des letzten Satzes in dem: „καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου“: kein Gift, wodurch sie umkommen müßten, wohnt in ihrem Innern. So erhalten wir bei unserer Auslegung auch hier einen guten und in den Zusammenhang passenden Sinn. Hat man aber σωτήριος nach gewöhnlicher Weise mit „heilsam“ oder „heilbringend“ übersetzt und den Ausdruck „γενέσεις τοῦ κόσμου“ von allem, was die Erde hervorbringt, verstanden, so würde gesagt sein, daß all dieses den Menschen heilsam wäre und kein Gift des Verderbens darunter. Wunderbar würde hierbei schon der Ausdruck „γενέσεις τοῦ κόσμου“ sein für „γενέσεις τῆς γῆς“. Ferner aber würde der ganze Gedanke entweder, wenn man ὄλεθρος vom ewigen Verderben erklären will, höchst trivial sein, oder, dies Wort vom natürlichen Tode verstanden, würde er durch die tägliche Erfahrung [3]) widerlegt werden. In unsern 14. Vers aber einen Sinn

[1]) Vgl. Meyer z. d. Stelle.

[2]) S. Pape's Lexicon.

[3]) Denn um den gegenwärtigen Zustand handelt sich's, und nicht um den,

hineinzulegen ähnlich dem in Röm. 8, 28 ist des ganzen Contextes wegen nicht zuläßig. — Wie aber von innen, so droht auch von außen her den Menschen kein wirkliches Verderben, da der Hades auf Erden nicht König und nicht alles ihm unterworfen ist („οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς“). Denn die Gerechten entgehen ihm und sterben nicht, sondern sind unsterblich: „δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατός ἐστιν“ [1]). — Steht es nun somit fest, daß Gott den Tod, d. h. den ewigen Tod des Menschen, nicht geschaffen hat, — woher ist er denn in die Welt gekommen? Die „Weisheit“ antwortet: „Die Gottlosen haben durch Hände und Worte ihn (nämlich den Hades) herbeigerufen und, indem sie ihn für einen Freund hielten, sind sie in Liebe hingeschmolzen und haben einen Bund mit ihm gemacht [2]); denn sie sind es werth, zu seinem Eigentum zu gehören.“ Die Ungerechten bereiten durch ihre Sünden sich selbst den Tod, da der Tod auf die Sünde folgt; ironisch wird dieser Gedanke so ausgedrückt, daß die Sünder als Liebhaber und Bundesgenossen des Todes geschildert werden.

Ueberschauen wir nun die ganze Stelle 1, 12—16 noch einmal, so folgt aus derselben, daß der Mensch von Natur unsterblich (im Sinne Pseudo-Salomo's) ist, daß aber in sehr vielen die Natur durch die Sünde verkehrt wird. Es weicht also die „Weisheit“ insofern von der Lehre des Alten Testamentes ab, als nach dieser der Mensch sterblich geschaffen ist und durch die Sünde nur der Fähigkeit beraubt, unsterblich zu werden.

Halten wir an unserer Auslegung von 1, 12ff. fest, so brauchen wir jetzt auch keinen Widerspruch zu statuiren zwischen dieser Argumentation und der andern, welche wir 2, 23ff. finden [3]). Vielmehr dient uns die letztere zur willkommnen Ergänzung. Sie sagt nämlich des Näheren, in welcher Naturbe-

---

wie er im Paradiese gewesen ist: „οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς“ κτλ. Gegen Bretschneider, Evang. Pietismus, S. 95.

1) δικαιοσύνη, das Abstr. für's Concr., wie aus dem ἀσεβεῖς im Folgenden erhellt.

2) Ueber die Bedeutung der Aoriste „προσεκαλέσαντο“, „ἐτάκησαν“, „ἔθεντο“ s. Grimm a. a. O., S. 65.

3) Gegen Grimm a. a. O., S. 60.

stimmtheit des Menschen die Unsterblichkeit ihren Sitz hat, indem sie diesen Begriff zu dem der Gottebenbildlichkeit[1]) in Beziehung setzt. Und daß darin ein Moment von der größten Bedeutung liegt, wer wollte das leugnen? Gleichwol wird die Verbindung beider Begriffe nicht in der uns geläufigen Weise hergestellt. Unser Verfasser leitet nämlich eigentlich nicht die Unsterblichkeit aus der Gottebenbildlichkeit ab, sondern er setzt einfach beide Begriffe als identisch. Das geht aus V. 23 hervor, wo der Satz „ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ“ mit dem unmittelbar folgenden *εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν* nicht durch die Partikel *γάρ* sondern durch die Copula *καί* verknüpft wird, so daß also nicht sowol der Grund als vielmehr eine nähere Bestimmung der Unsterblichkeit hinzugefügt erscheint. — Aber der natürliche Zustand der Gottebenbildlichkeit kann zerstört werden, und ist zerstört worden durch den Neid des Teufels gegen die Menschen; durch ihn ist der Tod in die Welt gekommen (2, 24); aber nur die, welche jenem, dem Teufel, angehören, bekommen ihn zu kosten (2, 25: *πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες*), nur diejenigen, wie wir aus 1, 16 hinzufügen können, welche durch ihre Sünden ihn herbeirufen.

Offenbar ist also auch 2, 23 ff. nicht auf den Ursprung des leiblichen Todes, sondern nur auf den des wahren Todes, des Todes der Seele zu beziehen. Denn dem Leibe nach müssen ja alle sterben. Wir werden deshalb anzunehmen haben, daß Pseudo-Salomo diesen leiblichen Tod auch bei den Menschen für eine ursprüngliche göttliche Anordnung gehalten hat, daß es aber nach seiner Ansicht zugleich Gottes Wille war, daß die nach dem Bilde Gottes geschaffenen Seelen keinen Theil an diesem Tode hätten.

Diese seine Meinung aber hat er in so schöner und geistvoller Weise überall vertreten, daß er mit Recht den Hauptbeförderern des Unsterblichkeitsglaubens zugerechnet wird. Wer aber die Unsterblichkeit der Seele so rein und tief innerlich erkannt hat, wie er,

---

1) V. 23 ist nämlich *ἰδιότητος*, nicht *ἀϊδιότητος*, zu lesen (Grimm, S. 82).



der hat damit unbewußt auch der richtig verstandenen Auferstehungslehre einen entschiednen Dienst erwiesen. Denn erst muß die Unsterblichkeit des Geistes recht erfaßt sein, bevor über die Auferstehung des Leibes Richtiges behauptet werden kann.

Noch enger als die „Weisheit Salomo's" schließt sich das 4. Makkabäerbuch an die griechische Philosophie an [1]). Obwol es sich nämlich der Erzählungen des zweiten gleichnamigen Buches bedient, um die Geister seiner Leser zur Dahingabe des eigenen Lebens im Dienste der Frömmigkeit zu entflammen, so unterscheidet es sich doch in der Lehre über die Todten selbst sehr bedeutend von jenem. Wie über die Präexistenz der Seelen (18, 25 [2])), so stimmt es auch in seinen Ansichten über den Zustand nach dem Tode mit der „Weisheit" überein. Eine Auferstehung kennt es nicht und ebenso wenig einen vorläufigen Aufenthalt der Frommen im Hades. Vielmehr heißt es, daß Eleazar und jene Mutter mit ihren sieben Söhnen schon jetzt am göttlichen Thron stehen und ein seliges Leben führen (17, 18 vgl. 17, 5), daß sie schon jetzt des göttlichen Loses gewürdigt sind" (18, 3 [2])). Ebenso erdulden auch die Gottlosen sogleich nach dem Tode ewige Strafen (18, 4: *Ἀντίοχος .... ἀποθανὼν κολάζεται.* Vgl. 9, 9; 10, 11; 12, 12; 13, 14). Von einem jüngsten Gericht, durch welches der Zustand der Gerechten oder Ungerechten eine Aenderung erführe, vernehmen wir nichts. Nur zwei Stellen sind, welche eine Auferstehung des Leibes zu postuliren scheinen. Die erste davon lautet: „*μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτεῖναι τὸ σῶμα*" (13, 14). Als ob der Leib durch Menschen nicht in Wahrheit getödtet werden könnte! Aber *δοκεῖν* heißt nicht immer „scheinen", sondern zugleich *δοκεῖ μοι* „es scheint mir gut, ich beschließe" und dazu findet sich häufig das Participium *δοκῶν* im Sinne von „beschließend". Und hier ist sicherlich so zu übersetzen, wenn nicht

---

1) Leider war es mir unmöglich, den Freudenthal'schen Commentar zu diesem Buche einzusehen.

2) Obgleich der Schluß des Buches von Kap. 18, 3 an einem anderen Verf. anzugehören scheint, so weicht er doch in seinen Lehren nicht ab von denen des übrigen Buches.

etwa der Text dahin zu verändern ist, daß τὸ σῶμα mit einigen Handschriften ausgelassen wird [1]). An der andern Stelle (18, 17) wird die Weißagung des Ezechiel von den Todtengebeinen, welche sich wieder beleben sollen, unter den wichtigsten Kapiteln des Alten Testamentes aufgezählt, eine Sache, die auf den ersten Blick jedenfalls wunderbar erscheint, wenn unser Buch die Auferstehung des Leibes leugnet. Und diese Schwierigkeit wird auch durch den Umstand nicht beseitigt, daß der Schluß des Buches von 18, 3 an von einem andern Verfasser herrührt, da dieser in seinen sonstigen eschatologischen Ansichten ganz mit dem übrigen Buch übereinstimmt. Man kann deshalb auch nicht von hier aus die Unechtheit eben dieser Verse 3—23 nachweisen, die freilich aus andern Gründen wahrscheinlich ist. Was aber Grimm [2]) sagt: „da die alexandrinischen Juden die prophetischen Schriften des Alten Testamentes als kanonisch anerkannt, so werden sie sich auch mit den die Auferstehungshoffnung enthaltenden Stellen abgefunden haben, und zwar wie mit vielen anderen ihrem Idealismus anstößigen Erscheinungen durch die allegorische Erklärung" — das würde nicht bloß, wie jener Commentator will, Geltung haben, wenn die Verse 18, 3ff. vom Verfasser des übrigen Buches herrührten, sondern es gilt ganz ebenso, wenn sie irgend einem andern Alexandriner angehören.

Aus der Beschreibung der Qualen der Gottlosen, unter welchen Feuer genannt wird (12, 12 u. f.), läßt sich natürlich nichts für eine leibliche Auferstehung folgern, da ja derartige Ausdrücke in rein bildlicher Weise gebraucht werden. Und dasselbe ist zu sagen über die Stelle 13, 16, nach welcher Abraham, Isaak und Jakob die Frommen an ihren Busen aufnehmen. Wenn aber sowol hier als 5, 35 auf die Gemeinschaft, welche die Seligen unter einander haben, hingewiesen wird, so hätte diese Lehre von einem Verkehr der einen mit den andern allerdings streng genommen zur Annahme einer Auferstehung des Leibes führen müssen. Aber wie oft ist man sich auch heute noch dieser Consequenz nicht bewußt!

1) Vgl. Grimm a. a. O., S. 346f.
2) S. 369.

Die alexandrinischen Philosophen konnten sie um so eher ablehnen, da sie die Seelen selbst als feine ätherische Lichtgestalten betrachteten [1]).

Noch auf einen Ausspruch des 4. Makkabäer-Buches müssen wir zum Schluß unser Augenmerk richten. Er gehört recht verstanden zum Schönsten, was außerhalb der christlichen Religion gesagt werden kann. Wir meinen Kap. 16, 25, wo der Verfasser von den sieben Märtyrer-Brüdern und ihrer Mutter redet, ihre Todesbereitschaft preist und dann hinzusetzt: „*ἐπειδὴ καὶ ταῦτα εἰδότες, ὅτι οἱ διὰ τὸν Θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσι τῷ Θεῷ, ὥσπερ Ἀβραὰμ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι.*“ Bei der Auslegung dieser Worte will berücksichtigt sein, daß das „*ζῆν τῷ Θεῷ*“, das „Gott leben“ hier nicht als eine erst nach dem Tode eintretende Sache der Zukunft hingestellt wird, sondern als etwas zur Zeit des Todes schon Gegenwärtiges. Daß es in der That so gemeint ist, folgt auch aus 7, 19. Obgleich nämlich dieser Vers wahrscheinlich eine spätere Interpolation ist, so erläutert er doch den aus 16, 25 entnommenen Gedanken richtig dahin, daß er die Frommen und die über die Leidenschaften des Körpers Herrschenden vertrauen läßt, sie würden Gott nicht sterben (*οἱ πιστεύοντες, ὅτι Θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν*). Also schon leben sie ihm. Es kann darum nicht an das himmlische Leben gedacht und „Gott leben“ nicht für identisch gehalten werden mit „bei Gott leben“. Vielmehr bezeichnet der Ausdruck solche, die sich nicht der Welt ergeben haben, um neutestamentlich zu reden, welche nicht für sie leben, noch auch für sich selbst, sondern für Gott, d. h. welche mit Worten und Thaten Gott die Ehre geben. Wie aber eine Mutter, welche ihrem Kinde lebt, aus dessen Leben selbst Leben empfängt, so ist auch und in viel höherem Sinne Gott für die Frommen ein Quell des Lebens, und ein nie versiegender Quell. Deshalb leben sie Gott auch sterbend und gestorben und haben so ein ewiges, nie aufhörendes Leben. — Was also die tiefsten Geister des Alten Testamentes nur erst geahnt hatten, das wird hier auf's klarste und schönste und ebenso einfach als wahr

---

1) Vgl. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie II, 193.

ausgesprochen und hier ist in Wahrheit mehr als eine bloß äußerliche Aehnlichkeit mit dem Ausspruch Christi in Luk. 20, 37 f. vorhanden.

Daß die ganze Anschauungsweise der beiden zuletzt behandelten Bücher schon eine Annäherung zum Christentum enthält, geht auch aus der Art hervor, in welcher bei dem Vergeltungsglauben das nationale Moment ganz außer Betracht gelassen wird. Die Unsterblichkeit wird nicht mehr daraus abgeleitet, daß Jemand ein Glied des Volkes Israel ist, sondern der Glaube an sie wird durch tiefere Gründe von allgemeiner Natur gestützt (Weish. 1, 12 ff.; 2, 23 ff. 4 Makk. 16, 25); die Juden werden im Hades nicht anders bestraft als die Heiden (4 Makk. 18, 4), und die Belohnungen der Frommen haften in keiner Weise mehr an israelitischen Einrichtungen oder an der Zugehörigkeit zur jüdischen Nation. Wenn aber der Gott, welchem die Gerechten leben und mit dem die Seligen zu unauflöslicher Gemeinschaft verbunden sind, Jahve Zebaoth ist, so ist er das nicht als der Gott der Israeliten, sondern als der allein wahre Gott. In ähnlicher Weise verheißt ja auch das Christentum allen Völkern das Heil, aber niemandem, ohne daß er an Christum glaubt.

Aber diese Annäherung an den christlichen Glauben ist nun freilich anderseits theuer erkauft, nämlich um den Preis einer gänzlichen Geringschätzung des menschlichen Leibes. Die Consequenz einer solchen Denkweise ist der Dualismus, auf dessen Gefahren für die wahre Frömmigkeit wir nicht erst hinzuweisen brauchen. Daneben aber wird durch die Leugnung der Auferstehung das Interesse des Reiches Gottes verletzt, welches eine Leiblichkeit seiner Glieder mit Nothwendigkeit fordert. In dem Glauben aber an das Kommen dieses Reiches haben alle unsere eschatologischen Hoffnungen erst einen festen Grund, und ohne ihn sind sie nichtig. Dieser Glaube war ja nun allerdings in den Schriften der zweiten Gruppe von durchgreifendem Einfluß auf die betreffenden Lehren gewesen. Aber hier hatte dann wieder der Umstand schädigend eingewirkt, daß man das künftige Messiasreich sich als ein durchaus irdisches vorstellte, und nach den alttestamentlichen Prophezeiungen in ihrem nationalen Gewande war auch eine andre

Vorstellung unmöglich. Es bedurfte deshalb einer neuen Offenbarung, damit die geistige Natur dieses Reiches erkannt und so zugleich ein höherer Auferstehungsglaube begründet werden konnte, ein Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube, welcher dann das Gute und Wahre aus den beiden und, wenn man will, aus den drei Reihen unserer apokryphischen und pseudepigraphischen Bücher zusammenfassen und das Falsche ausscheiden konnte.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Luthers letzter Verkehr mit Staupitz.

Von

D. J. Köstlin.

Bis vor wenigen Jahren waren wir im Dunkeln darüber, wie das einst so herzliche Verhältnis Luthers zu Staupitz, dem er wie einem geistigen Vater Dank wußte und mit dem ihn dann innige Freundschaft dauernd verband, doch schließlich sich gestaltet habe. Höchst erfreuliches Licht hat darüber ein Brief des Staupitz gegeben, der erst vor drei Jahren in C. und W. Kraffts „Briefen und Documenten aus der Zeit der Reformation" veröffentlicht worden ist. Schon im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 11) hat hievon P. Zellers Abhandlung über Staupitz berichtet. Soeben ist der Brief mit verbessertem Text von Th. Kolde in seiner sehr verdienstvollen Schrift über „Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann v. Staupitz" (Gotha, 1879) neu abgedruckt worden. Luther hatte in einem vorangegangenen Brief einen Ausdruck der Sorge nicht zurückhalten können, daß Staupitz' langes Schweigen gegen die Wittenberger Freunde eine innere Entfremdung anzeige und er unter dem Einfluß des schlimmen Salzburger Erzbischofs in der vormaligen gemeinsamen evangelischen Gesinnung wankend geworden sei. Daraufhin versichert ihn Staupitz einer unwandelbaren Liebe zu ihm, die mehr sei, denn Frauenliebe (2 Sam. 1, 26); und während er erinnert, wie er selbst einst als Vorläufer der

heiligen evangelischen Lehre aufgetreten sei, nennt er sich jetzt selbst einen Schüler Luthers, der freilich weiter gehe, als er mitzugehen sich im Stand fühle. Dies also ist, soweit wir wissen, das letzte Wort, das er zu Luther gesprochen. Zeller hat dort bemerkt, es wäre wünschenswerth, daß wir Kunde hätten, ob und wie Luther diesen Brief beantwortet habe. Wir besitzen hierüber keine Nachricht. Aber wenigstens etwas über die Aufnahme, welche derselbe bei Luther gefunden, freue ich mich, mittheilen zu können. Staupitz hatte darin den Ueberbringer empfohlen mit den Worten: „Commendo tibi, frater mi, quem coram cernis latorem praesentium, discipulum tuum efficere tua industria et facultate ut citius piretum accipiat magisterii et remittatur mihi. Spero certe, quod bonum fructum facturus sit, studio Wittenbergensi honori futurus." Und nun ist in den auf dem Haller Universitätsarchiv befindlichen Acten (Matricula I) der Wittenberger philosophischen Facultät unter dem Jahr 1524, dem Dekanat Johann Agricola's, eingetragen: „Eodem anno MDXXIV ultima Aprilis (id quod antea nunquam factum est Uuittembergae) urgentibus hoc D. Joh. Staupicio, cui haec schola suum debebat principium, et D. Martino Luthero, non tam literarum quam Evangelii (cujus fulgure Deus Opt. Max. sub hoc tempus Germaniam illustraverat) adsertore, Georgius Führer Saltzburgensis Magisterii πρόσωπον adsequutus est." Offenbar war Führer jener Bringer des Briefes. Die Magisterpromotionen fanden in Wittenberg an bestimmten einzelnen Terminen statt, zu denen der Schluß des Aprils nicht gehörte; eine Promotion an diesem Tag kommt vorher nie und auch nachher sehr selten vor, das nächste Mal im Jahr 1528. Unter jener Eintragung vom 30. April 1524 steht, von anderer Hand geschrieben: „Non bene de collegio meriti quicunque ista induxerunt." So hat damals Luther, der der Wittenberger philosophischen Facultät nicht selbst angehörte, seinen Einfluß bei ihr aufgeboten, um dem Wunsch des alten Freundes, der so lang nichts mehr von sich hatte hören lassen, möglichst schnell zu entsprechen. Die Worte des Staupitz, daß Luther den Führer zu seinem Schüler machen möchte, schließen übrigens natürlich nicht aus, daß dieser mit Luthers Theologie schon damals

bekannt und ihr zugethan war. Ja er war auch früher schon in Wittenberg gewesen, jedoch wol zu der Zeit, als Luther nach Worms gieng, oder schon dort oder auf der Wartburg sich befand: unter den Baccalaureen, welche 1521 (decano Joanne Stöb alias Ginckelyn de Wangen) von auswärts nach Wittenberg gekommen und dort recipirt worden sind, steht nämlich auch „Georgius Fyerer Saltzburgensis Winensis [sic!] Bacc.“ Im Jahr 1524 hat er dann also die Magisterwürde dort gleich nach seiner Ankunft erhalten und hierauf noch unter Luther Studien gemacht. Ob er noch zu Staupitz zurückkehren und ihm Grüße aus Wittenberg bringen konnte, wissen wir nicht. Denn dieser ist am 28. December desselben Jahres gestorben.

2.

John Milton als Theologe.

Von

R. Libach,
Pfarrer zu Oberstedten bei Homburg vor der Höhe.

Als Dichter ist Milton (geb. 9. December 1608 zu London, gest. ebendaselbst 10. Nov. 1674) in Deutschland schon früh auch in weiteren Kreisen gewürdigt worden. Wenigstens sind im vorigen Jahrhundert, als die englische Literatur so mächtig auf die deutsche einzuwirken anfieng, sofort auch deutsche Uebersetzungen seiner Dichtwerke erschienen. In unserem Jahrhundert scheint das Interesse für Milton als Dichter noch wesentlich gestiegen zu sein. Ein Beweis dafür ist die Böttcher'sche Uebersetzung der poetischen Werke Miltons, die mehrere Auflagen erlebte, als sie mehr nur ein Buch für den engeren Kreis der Gebildeten war, und von der in den letzten Jahren Reclam selbst eine wolfeile Volksausgabe veran-

stalten konnte, für die er doch wol auf zahlreiche Abnehmer rechnen durfte.

Auch als **Politiker** ist Milton in Deutschland bekannt geworden. Eine frühere Periode sprach von ihm mit gleichem Abscheu, wie von dem „Königsmörder“ Cromwell. Was dieser ausführte, hatte Milton vor ganz Europa vertreten, ja zu rechtfertigen gesucht. Seine Defensio pro populo Anglicano nennt Böttcher noch ein „berüchtigtes“ Werk. Unsere Zeit dürfte ihm auch in dieser Beziehung vorurtheilsloser gegenüberstehen, wie denn z. B. jenes „berüchtigte“ Werk mit den übrigen bedeutenderen politischen Schriften Miltons in die Weidmann'sche Bibliothek klassischer politischer Werke aufgenommen worden ist; und v. Treitschke erkennt Milton gerade als Politiker einen hohen Rang zu, während Liebert ihn als vorurtheilslosen, aufgeklärten Kopf vorzugsweise in der Politik seinen deutschen Landsleuten zu empfehlen sucht.

Daß Milton aber nicht bloß als Dichter und Politiker, sondern auch als ein vielseitig gebildeter **Gelehrter** und ganz besonders auch als **Theologe** eine größere Beachtung verdient, ist weniger bekannt. Und doch betrachtete Milton neben der Vollendung der bekannten großen Dichtwerke diejenige eines Thesaurus der lateinischen Sprache, und einer wissenschaftlichen Glaubenslehre als die Hauptwerke seines Lebens.

Eine umfassende Würdigung Miltons hat daher uns in Deutschland bis in die neueste Zeit gefehlt. Sterns ausführliche und umfangreiche Biographie Miltons ist, soviel dem Verfasser bekannt, noch nicht vollendet und noch nicht zur Würdigung der Bedeutung Miltons für die Theologie fortgeschritten [1]). Von ihm abgesehen dürfte sich die deutsche Literatur über Milton auf folgende Abhandlungen beschränken:

---

[1]) Dies verdienstvolle Werk — „Milton und seine Zeit“ (Leipzig, Duncker & Humblot) — ist inzwischen vollendet, leider zu spät, um für diesen Aufsatz noch benutzt werden zu können. Buch IV, S. 147 ff. würdigt Stern die Theologie Miltons einer genaueren Besprechung, neben der indes auch die hier folgende Darstellung nicht ganz überflüßig, vielleicht in einzelnen Stücken eine willkommene Ergänzung sein dürfte.

1) John Milton's prosaische Schriften in Raumers Histor. Taschenbuch von 1853.

2) John Milton — eine Charakteristik M.'s vorzüglich als Politikers von H. v. Treitschke in den Preuß. Jahrbüchern von 1860 (besonders abgedruckt in den historischen und politischen Aufsätzen von v. Tr.).

3) John Milton, ein Lebens- und Charakter-Bild M.'s, wieder vorzugsweise als Politiker, von Liebert.

4) Der Artikel über M. von J. P. Lange in Herzogs Theologischer Realencyclopädie, mit großer Wärme, aber, wie scheint, ohne eigene Kenntnis der theologischen Werke M.'s geschrieben. — Etwas eingehender handelt über M. auch

5) Weingarten, Die Revolutionskirchen in England.

Die nachfolgende Darstellung beruht wesentlich auf dem eigenen Studium des größten Theiles der einschlagenden Schriften Miltons — leider kann nicht gesagt werden aller, da dem Verfasser die Bewältigung der ihm im Grunde fremden Sprache zu große Schwierigkeiten bereitete.

Die hier in Betracht kommenden Werke sind nach der beliebten Eintheilung über „kirchliche, häusliche und politische Freiheit“ die zu den beiden ersten Kategorien gehörigen. Ich gebe sie ihrer historischen Reihenfolge nach.

1) 1641. Ueber die Reformation in England (II, 369) [1].

Milton fällt es auf, daß England, das doch durch Wicliff zuerst der Reformation theilhaftig geworden sei, nachher so sehr hinter den Ländern, die ihm die Reformation verdanken, zurückgeblieben ist. Er findet dafür zwei Gründe: „Weil wir dafür halten, daß die Ordination den Bischöfen allein zustehe, wie unsere Prälaten thun, müssen wir nothwendig auch annehmen, daß (jener Länder) Pfarrer keine Pfarrer und folgeweise ihre Kirchen keine Kirchen sind.“ — Dazu kommen dann die sinnlosen Cärimonien, die England allein noch von Rom her beibehält (gleich dem Geschenk einer Buhlerin, die sich dadurch, obwol verabschiedet, doch immer wieder in Erinnerung zu bringen weiß, wie M. an einem

[1]) The prose works of John Milton by J. A. St. John, London 1871.

anderen Orte sagt), und die entweder die Nacktheit verdecken oder die Gelegenheit zur Entfaltung des Pomps der Prälaten geben. Er wendet sich dann gegen die Altertümler, Libertiner und Politiker, die die Schuld daran tragen, daß beide Stücke noch beibehalten werden, und beweist den Ersteren, daß die englischen Bischöfe, um jenen der reineren Zeiten ähnlich zu werden, erst ihre „Federn und Krallen mausern“ müßten; daß die so gepriesenen reineren Zeiten schon corrumpirt seien und ihre Bücher bald darnach auch, und daß endlich die Besten in ihnen sich stets allein auf die Schrift bezogen hätten. Die Libertiner scheuten bloß die Zucht und bedürften daher weiter keiner Widerlegung. Den Politikern beweist er endlich aus Schrift und Geschichte den Irrtum ihrer beiden Sätze, daß das kirchliche Regiment dem weltlichen entsprechen müsse, und daß wo kein Bischof auch kein König sein könne. Dagegen komme es darauf an, „reinen Gottesdienst in der Kirche und Gerechtigkeit im Staate aufzurichten. Dann werden sich die größten Schwierigkeiten von selbst ausgleichen. Der Neid wird zur Hölle sinken, Betrug und Bosheit werden entlarvt, mögen sie daheim oder im Ausland ihre Verschwörungen anzetteln. Ja, andere Nationen werden auch zu dienen bereit sein, denn Herrschaft und Sieg sind nur die beiden edlen Diener der Tugend; . . . die Diener des Evangeliums sollen allein auf das Wort der Erlösung achten, jeder in seinen bestimmten Grenzen, der König soll dagegen seinen Thron ohne einen täglichen Ruhestörer mit seinen Uebergriffen und Zudringlichkeiten einnehmen. Er soll sein Königtum von einer starken geistlich-weltlichen Parallelmacht befreien.“ Unter einem solchen Könige werde die Zucht über das Volk Gottes von der „von ihm selbst voll und frei gewählten heiligen und gerechten Aristokratie der frömmsten, weisesten und gelehrtesten Prediger ausgeübt“. — Die Bedenken gegen die praktische Durchführbarkeit dieses Systems sucht Milton dadurch zu widerlegen, daß er den Begriff der Zucht ohne jeden äußeren Zwang, sowie die Grenzen der geistlichen und weltlichen Gewalt, erstere rein geistlich, die andere rein weltlich gedacht, näher bestimmt.

2) 1641. Ueber das Prälaten-Bischoftum (prelatical episcopacy) — enthält eine genaue Prüfung der Zeugnisse, die ge-

wöhnlich aus der Schrift und den Vätern für die Gewalt der Bischöfe Englands angeführt wurden.

3) 1641. Der Grund des Kirchenregimentes bewiesen gegen das Prälatentum. In dieser umfangreicheren Schrift sucht Milton nachzuweisen, daß das Regiment der Kirche in der Schrift gelehrt und eingesetzt sei, daß seine Anordnung durch die Gesetze des Staates gefährlich und des Evangeliums unwürdig, daß das Priestertum Aarons kein Vorbild für das Bischoftum der Prälaten sei, und daß dies letztere, falls es auch zur Verhütung von Spaltungen eingesetzt worden wäre, doch jedenfalls eher das Gegentheil davon bewirke. Grade die Secten und Spaltungen — Milton setzt bezeichnend hinzu: „deren Vorhandensein von Einigen vorausgesetzt wird" — könnten kein Hindernis, sondern müßten vielmehr ein Sporn für die Reformation sein. Diesen Sätzen stellt Milton nun das Prälatentum gegenüber. Es widerspreche dem Evangelium in seiner äußeren Gestalt — denn ein niedriges, arbeitsames Leben sei das geeignetste, um zu lehren — ferner in Lehren und Cärimonien — statt der Schrift herrsche die Tradition, und endlich sei die geistliche Gerichtsbarkeit ein beständiger Widerspruch gegen Wesen und Zweck des Staates wie der Kirche. Weltliche Gewalt in den Händen der Kirche sei ein „Solöcismus". Das Prälatentum ist großgezogen, „entweder um Tyrannei ein- oder Papisterei zurückzuführen". Es ist ein zweiter Midas, indem es, was ihm von kirchlichen und politischen Dingen nahe kommt, zwar nicht in Gold verwandelt, obschon ihm das ganz recht wäre, sondern in den Schmutz und Unrath der Sclaverei, die sie in Leib und Seele derer groß zieht und fest macht, die sich nicht bei Zeiten ihre Herzen mit der gesunden Lehre gegen ihre Hierarchie wappnen.

Einen Blick in die Denkart Miltons gibt in diesem Traktat die Rechtfertigung seines schriftstellerischen Eingreifens in die brennenden Fragen seiner Zeit. Er will sich als besten Schatz und Trost für sein Alter die freie Rede zumal in so theuren Angelegenheiten, wie es das Heil der Kirche ist, bewahren. Vielleicht ist er ja zu ängstlich und argwöhnisch: „Aber das sehe ich voraus: wenn die Kirche unter schwere Bedrückung gebracht werden sollte,

und Gott hätte mir die Fähigkeiten gegeben, der Weil die Urheber einer so schweren That zu bestreiten — oder wenn sie durch den Segen von oben und den Muth und Eifer gläubiger Männer ihren jetzigen traurigen Zustand in bessere Tage wandeln sollte, ohne das geringste Schärflein von den wenigen Talenten, die Gott mir gegeben hat — ich sehe voraus, was für Vorwürfe über meine Muthlosigkeit ich mein ganzes Leben in mir hören müßte. Du Furchtsamer und Undankbarer, die Kirche Gottes ist jetzt zu den Füßen ihrer höhnenden Feinde, und du wehklagst! Welchen Grund hast du dafür? Als es Zeit war, konntest du keine Silbe von all deiner Gelehrsamkeit und deinen Studien finden, um sie zu ihren Gunsten vorzubringen. Und doch war dir, frei von dem Schweiß und der Arbeit der übrigen Menschen, Zeit und Muße gegeben für deine wohl ausgeruhten Gedanken. Du hast den Fleiß, die Gaben, die Sprache eines Menschen, wenn es gilt, eine eitle Sache auszuschmücken, aber als Gottes und seiner Kirche Sache verhandelt wurde, wozu dir gerade die Zunge gegeben war, da lauschte Gott, ob er auch deine Stimme unter denen seiner eifrigen Diener hören könnte, aber du warst stumm wie ein Thier. So sei denn von nun an, was dein eigenes dummes Schweigen aus dir gemacht hat. Oder ich würde auf dem anderen Ohr gehört haben ꝛc." (II. p. 575.)

4) 1641. Bemerkungen auf die Verteidigung des Remonstranten gegen Smectymnus.

5) 1642. Eine Apologie für Smectymnus. Beide Schriften beziehen sich auf die Streitigkeiten der Presbyterianer und Episkopalisten, in die sich Milton mehr aus Haß gegen das System der letzteren und dessen Verteidigung als aus Zuneigung zu den Ersteren einläßt, denen indes seine „furchtbare Feder", wie sie ein Biograph Miltons nennt, eine willkommne Bundesgenossin war, und die ihm sofort als einem Gesinnungsgenossen zujubelten. Dieser Jubel verwandelte sich indes alsbald in den glühendsten Haß, ja in eine Anklage Miltons vor dem Parlament, als er nun, veranlaßt durch die traurigen Erfahrungen in seiner ersten Ehe, seine Schriften über die Ehescheidung ausgehen ließ (1644). Es sind:

6) Die Lehre und Uebung der Ehescheidung, zum Heile beider Geschlechter von der Knechtschaft des kanonischen Gesetzes und anderen Irrtümern wieder hergestellt und mit der wahrhaftigen Meinung der Schrift in Gesetz und Evangelium verglichen, worin auch die üblen Folgen davon auseinandergesetzt sind, daß man als Sünde verwirft und verdammt, was Gottes Gesetz erlaubt und Christus nicht verwirft. Dieser Schrift folgte rasch zu ihrer Rechtfertigung:

7) Das Urteil Martin Bucers über Ehescheidung, das er im zweiten Buch über das Reich Christi König Eduard II. gewidmet hatte.

8) Tetrachordon, Auseinandersetzungen über die vier Hauptstellen der Schrift, die über die Ehe oder die Nichtigkeitsgründe der Ehe handeln. Gen. 1, 26. 27 wird mit Gen. 2, 18. 23. 24. Deut. 24, 1. 2. Matth. 5, 31. 32; 19, 3—11 und 1 Kor. 7, 10—16 verglichen und erklärt, um die biblische Lehre über die Ehescheidung außer Zweifel und den in England gültigen Satzungen des kanonischen Rechtes gegenüber zu stellen.

9) 1645. Colasterion, eine Erwiederung auf einen anonymen Angriff gegen Miltons Lehre von der Ehescheidung mit dem Motto Sprüche 24, 6: „Antworte dem Narren, nach seiner Narrheit, daß er sich nicht weise lasse dünken“.

Ueber diese umfangreichen Schriften sei im allgemeinen hier nur das gesagt, daß Milton den Beweis zu liefern sucht, daß die Ehescheidung nicht bloß in dem einen Fall der Hurerei, resp. des Ehebruches im eigentlichen Sinn erlaubt sei. Der Kürze wegen setze ich seine Meinung in der Zusammenfassung der Doctr. christiana (p. 186) [1]) hierhin: „Alle gestehen, daß die Ehe wegen der Verletzung ihres höchsten Endzweckes und Zieles gelöst werden könne, und die Meisten sagen, daß Christus deshalb bloß um des Ehebruches willen die Scheidung gestattet habe. Aber nun ist der höchste Endzweck der Ehe nicht das Ehebett, sondern die eheliche Liebe und die gegenseitige Hülfe des Lebens, wie fast alle zuge-

1) Braunschweiger Ausgabe, die auch weiterhin bei den einfachen Zahlen gemeint ist.



stehen. Denn das ist der höchste Endzweck der Ehe, was allein bei ihrer Einsetzung erwähnt wird. In der Einsetzung ist aber bloß die angenehme Gesellschaft, die das Gegentheil der Einsamkeit ist, und die eheliche Hülfe, die allein in der Liebe Bestand hat, mehr als das Ehebett und die Zeugung, die mit Haß geschehen kann, erwähnt; die eheliche Liebe ist also älter und mächtiger als selbst das Ehebett und weit würdiger, für Ziel und Zweck der Ehe gehalten zu werden. Wer sollte so dumm und viehisch (resp. schweinisch) sein, um das nicht zuzugestehen? die Verletzung des Ehebettes ist darum so schwer, weil sie den Frieden und die Liebe stört. Die Scheidung ist darum eher zuzugestehen, wenn die Liebe und der Friede durch beständigen Zank und Streit verletzt ist, als wegen Ehebruches. Christus selbst gesteht das auch zu, da Hurerei unzweifelhaft nicht sowol Ehebruch als die beständige Feindschaft des Gatten, seine Treulosigkeit und seinen Ungehorsam, aus der offenbaren Entfremdung mehr des Geistes als des Körpers bedeutet. Darauf weist auch die landläufige verkehrte Auslegung, die allein den Ehebruch ausnimmt, hin, indem sie das Gesetz für sich anzuführen sucht; denn das mosaische Gesetz hat nicht angeordnet, daß die Ehebrecherin entlassen, sondern vor Gericht gestellt und mit dem Tode bestraft werde." — Es folgen im Jahr 1659 die beiden Schriften:

10) Eine Abhandlung über bürgerliche Gewalt in kirchlichen Dingen, worin gezeigt wird, daß es für jede irdische Gewalt unrecht ist, in Angelegenheiten der Religion Zwang auszuüben — und

11) Betrachtungen über die besten Mittel, die Miethlinge von der Kirche fern zu halten, worin auch über Zehnten, Sporteln und kirchliche Einkünfte, sowie über die Frage, ob irgend ein Unterhalt der Diener (Geistlichen) durch das Gesetz festgestellt werden kann, gehandelt wird.

Für beide Schriften geht Milton von dem allgemeinen Satz aus, daß Nichts einen so verderblichen Einfluß von jeher auf die Kirche ausgeübt habe, als einerseits die Gewalt und anderseits der Gewinn. Die erstere bespricht er in jener, den Gewinn in dieser Schrift. Die erstere stellt Macaulay in seiner englischen Geschichte

außerordentlich hoch und meint, daß durch sie für alle folgende Zeit und in classischer Weise das Unrecht nachgewiesen sei, das die Anwendung der weltlichen Gewalt auf geistliche Dinge in sich schließe. Milton geht bei seiner Argumentation von dem Begriffe des Glaubens aus, wie ihn die Reformation festgestellt habe, und wie er von allen gesunden protestantischen Theologen gelehrt werde. Später wird er näher auseinandergesetzt werden. Von da aus beweist er erstens, daß der Staat kein Recht hat, einen Zwang in Glaubensangelegenheiten auszuüben. Er hat bloß über die Werke, nicht über die Gewissen Gewalt. Um des Gewissens willen, nicht gegen das Gewissen, soll ihm jedermann unterthan sein. Ferner kann er durch einen solchen Zwang nicht recht thun, denn er greift damit in das Gebiet ein, das sich Christus für sein geistliches Reich vorbehalten hat und für das es bloß geistliche Einwirkungen auf den Irrtum und Unglauben geben kann. Drittens thut die weltliche Gewalt durch die Anwendung des Zwanges geradezu Unrecht, denn sie zerstört das köstlichste Gut des Christen, seine Freiheit; „Gott hat uns nach seiner besonderen Gnade in dem Evangelium von seinen eigenen Befehlen nicht zu dem Zweck freigemacht, daß unsere Freiheit einem viel traurigeren Joch, den Befehlen von Menschen, unterworfen sein sollte". Und wenn viertens der Staat die Anwendung der Gewalt damit rechtfertigt, daß er die Ehre Gottes oder das geistliche Wohl derer, die er zwingt, fördern oder dem Aergernis und der Verführung wehren wolle, so zeigt er damit nur, daß er die Mittel, durch die diese Dinge allein und wahrhaft erreicht werden können, völlig verkennt. Es ist daher zum Wohle des Staates wie der Kirche (nicht der römischen, die Milton rein vom politischen Gesichtspunkt aus betrachtet) nothwendig, daß aller Zwang in Glaubenssachen völlig aufhört. Der Staat ist nicht custos utriusque tabulae, und das Wesen der Religion recht erwogen ist nichts anderes als beides, unser Glauben und Thun, in seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott [1]), also vollkommen außerhalb der Gewalt des Staates.

In der Ergänzungsschrift zu der eben analysirten geht Milton

---

1) Our belief and our practise depending upon God only.

von der alten Tradition aus, daß, als Constantin die Kirche aus ihrer Niedrigkeit erhoben habe, eine Stimme vom Himmel gehört worden sei: „Heute ist Gift über die Kirche ausgegossen worden", sowie von der nicht weniger alten Beobachtung: „Die Kirche gebar den Reichtum, und der Sohn verschlang die Mutter". Er will den Lohn für den Arbeiter nicht verwerfen; er weiß, daß es überhaupt unmöglich ist, jedem Miethling den Weg in die Kirche zu verlegen, aber er will, daß 1) der Arbeiter den Lohn erhalte, der ihm nach Gottes Ordnung zukommt. Das ist nicht der wol durch das alttestamentliche Gesetz, aber niemals durch das Evangelium und in der christlichen Kirche zu rechtfertigende erzwungene Zehnten, oder irgend eine andere Gebür, sondern immer nur die freiwillige Gabe. Diese soll aber gegeben werden 2) nicht von jedermann, sondern bloß von dem, dem gepredigt wird und der diese Predigt annimmt, und endlich soll der Prediger nicht mehr beanspruchen, als was zu seiner Nothdurft gehört. Kann er auf andere Weise dafür sorgen, um so besser. Die kostbare theologische Erziehung kann das Pfründenwesen nicht rechtfertigen, zumal sie für nichts gut ist, als was zu nichts taugt, und die Faulheit groß zieht, die „den Stolz zeugte und den ewigen Streit mit denen, die die Pfründeninhaber füttern müssen, den verachteten Laien".

Die letzte theologische Schrift, die Milton noch kurz vor seinem Tod im Jahr 1673 ausgehen ließ, bewegt sich wesentlich in demselben Gedankenkreis wie die beiden eben erwähnten. Sie führt den Titel:

12) Ueber wahre Religion, Ketzerei, Schisma und Duldung, sowie über die besten Mittel gegen die Zunahme des Papsttums. Zur wahren Religion gehören zwei Stücke: ihre Richtschnur ist das Wort Gottes, und ihr Glaube ist kein blinder, d. h. kein Glaube bloß nach der Kirche, oder gegen oder ohne Bezeugung der heiligen Schrift. Jede Unduldsamkeit fördert daher den blinden Glauben. — Ketzerei ist eine anderswoher als aus der Schrift genommene Religion; die einzige, wenigstens die Hauptketzerei, ist daher das Papsttum, nicht etwa diese oder jene abweichende Lehrmeinung, die durch die Schrift zu rechtfertigen versucht wird. Secten entstehen durch die Schwäche der Gläubigen, die ihre

Lehrer höher halten als ihren Glauben. Schisma ist eine Aufhebung der Gemeinschaft, bei der vergessen wird, was trotz abweichender Meinungen oder Irrtümer einigt und verbindet. Duldung wird nach dieser eigentümlichen und völlig neuen Bezeichnung der einschlagenden Begriffe für jeden Protestanten gefordert — zu welcher Gemeinschaft er immer gehöre. Anders ist es mit dem Papisten. Seine Lehre ist Götzendienst, seine kirchliche Gewalt ein Vorwand für politische Macht. Sie ist daher zu bekämpfen, aber nicht durch bürgerliche Gewalt, außer soweit als es für das Staatswohl nothwendig ist, sondern vielmehr durch klare Einsicht in seine Listen und Betrügereien bei den Disputationen, durch eifriges Studium der Schrift, durch Duldsamkeit der Protestanten unter einander, und endlich durch Besserung des eigenen Lebens.

Trotz aller in ihr enthaltenen Irrtümer in der Anwendung des aufgestellten Principes auf die römische Kirche, wobei sich Milton als ein echter no popery-Rufer bewährt, dürfte diese Schrift doch das Verdienst ungeschmälert in Anspruch nehmen, daß sie das rechte Princip aufstellt, aus dem die Duldung jeder Religionsgesellschaft und — Uebung mit logischer Consequenz hervorgehen mußte.

Wie oben schon angedeutet wurde, werden diese kleineren theologischen Werke Miltons weit überragt von dem theologischen Hauptwerk, einem der drei großen Werke seines Lebens — wie Milton wenigstens selbst die Sache ansah — von seiner

13) Doctrina christiana. Dies Werk ist schon durch seine äußeren Schicksale so interessant, daß es sich verlohnt, einen Augenblick bei ihnen stehen zu bleiben. Schon den ältesten Biographen Miltons war es bekannt, daß er ein größeres Werk über Theologie geschrieben hatte; aber dieses sellbst war und blieb verschollen, bis das Manuscript desselben im Jahr 1823 von einem Angestellten bei dem Archiv zu Whitehall in der Middle treasury galerie in einem Convolut von Papieren aufgefunden wurde, die sich auf die Verschwörungen von 1677, 1678 und 1683 bezogen und die Aufschrift: „Dem Kaufmann Skinner gehörig" trugen. Ein Skinner war der Lieblingsschüler und später der intimste

Freund Miltons gewesen. Das Manuscript war theils die von der Hand der Tochter Miltons geschriebene Reinschrift, theils das häufig gebesserte Dictat selbst. Es wurde von Bischof Sumner im Jahr 1825 im Original und in einer trefflichen englischen Uebersetzung herausgegeben und im Jahr 1827 in Braunschweig von Vieweg verlegt. Obwol das Buch ganz den Charakter der Miltonschen Denk- und Schreibweise an sich trug, erregte es doch das größte Aufsehen. Denn so wunderbar es lautet, Milton galt in dem englischen Publikum für durchaus orthodox. Ein Biograph sagt z. B. in Bezug auf das verlorene und wiedergewonnene Paradies: „Den Studien des Theologen scheint ein Gedicht nicht fern zu liegen, das zum größten Theil theologisch, in jedem Theil aber (mögen die Atheisten und die Ungläubigen darüber spotten!) orthodox ist." Jeden Schein der Heterodoxie suchten die Biographen und Erklärer Miltons von diesem Liebling des englischen Volkes fernzuhalten [1]). Nach Auffindung seiner „Doctrina" war das nicht mehr thunlich. Milton zeigte sich darin mindestens als ein Sabellianer, nach Andern als ein Unitarier, ja, als ein ausgesprochener Arianer. Außerdem bestritt er die Schöpfung der Welt aus nichts und behauptete ihre Ewigkeit, ja er brach selbst eine Lanze für die Polygamie und bekämpfte das Sabbathgebot als für den Gläubigen verbindlich. Sofort wurde daher die Echtheit der „Doctrina" bestritten. Weitere Actenfunde stellten sie und ihr ursprüngliches Schicksal indes außer jeden Zweifel. Milton oder seine Erben hatten wahrscheinlich das Manuscript Cyriakus Skinner, seinem Freund, übergeben, und dieser hatte durch einen Sohn oder Verwandten, Daniel Skinner, damals Mitglied der Fellowship in Oxford, den Druck zu bewerkstelligen gesucht. Letzterer war nämlich 1676 mit dem Manuscript nach Holland gereist, um Elzevir zum Druck zu bewegen. Elzevir aber lehnte das Anerbieten nach Durchsicht des Manuscriptes ab, weil es allerlei enthalte, das besser unterdrückt werde. Gleichzeitig war von Skinners Vorhaben etwas zu den Ohren des Vorstehers seiner Fellowship, Isaak

[1]) Näheres darüber in Sumners Vorrede zu seiner Uebersetzung der Doctrina. Das angeführte Wort stammt von Dr. Trapp.

Barrow, gekommen, der ihm sofort mit der Ausstoßung drohte, falls er irgend etwas gegen den Staat und die Kirche veröffentliche. Daniel Skinner wurde später, wie es scheint, in die genannten Verschwörungen verwickelt. Dabei brachte vermuthlich eine Haussuchung mit den übrigen Papieren auch Miltons „Doctrina" in die Hände der Regierung, in denen sie allerdings vor der Veröffentlichung so sicher war, daß sie für verloren gehalten wurde [1]).

Diese „Doctrina", die „allen christlichen Kirchen und allen, die in der ganzen Welt den christlichen Glauben bekennen", denen Milton „Friede und die Erkenntnis der Wahrheit und ewige Errettung in Gott dem Vater und unserem Herrn Jesu Christo" wünscht, gewidmet ist, bietet offenbar die vollkommen ausgereiften Früchte seines Geistes, keine Retractationen, aber auch keine Sätze, die er früher verheimlicht hätte, und mit denen er seiner früheren besseren Ueberzeugung widerspräche. Milton ist vielmehr ein Mann aus Einem Guß. Seine Richtung, das ganze Wesen seines Geistes, die Art seiner Forschung und Darstellung ist bei seinem ersten Auftreten als Schriftsteller im dreiunddreißigsten Lebensjahre vollkommen entschieden und wird in allem Wesentlichen bis in die letzten Lebensjahre, in die Zeit seiner völligen Vereinsamung und Zurückgezogenheit von jeder Berührung mit dem öffentlichen Leben, festgehalten. Seine Schriften über die Ehescheidung u. s. w. aus dem Jahre 1644 zeigen daher ganz dieselbe scharfsinnige und oft wol auch spitzfindige Schrifterklärung und Schriftverwerthung wie seine „Doctrina". Und die in dieser letzteren vorhandene unverblümte Darlegung und Rechtfertigung seiner Heterodoxien ist für den durchaus nicht überraschend, der im verlorenen Paradies auf die streng durchgeführte Inferiorität des Sohnes Gottes unter Gott geachtet hat, oder auf die Darstellung seiner Versuchung im wiedergewonnenen Paradies, in dem der Menschensohn wirklich zu

[1]) Sterns Vermuthung a. a. O., S. 149, daß D. Skinner das Manuscript freiwillig ausgeliefert habe und dafür mit einer Pfründe in Oxford belohnt worden sei, scheint nicht zu dem oben angeführten Fundort des Manuscriptes zu stimmen.

kämpfen und zu ringen hat, und in dem sich daher schon der christologische Streit unserer Tage vorspiegelt. Ebenso wenig orthodox ist die Stellung Eva's Adam gegenüber im verlorenen Paradies. Sie muß sich „das herrliche Gebrechen der Natur" nennen lassen [1]), wie denn überhaupt trotz aller Schönheiten in den einzelnen Schilderungen doch die ganze Stellung Adams zu Eva mit einem antik herben Grundzug gedacht ist. Milton hat etwas von einem Weiberfeind an sich. Auch in seinem „Samson" läßt sich das mehrfach entdecken. Endlich muß die Wärme, mit der Milton die Berechtigung der sogenannten Sekten des Protestantismus lehrt, und mit der er nicht bloß für Lutheraner und Calvinisten, sondern auch für die „polnischen Protestanten", d. h. die Socinianer, die Baptisten und Anabaptisten auftritt, ja für die letzteren so wenig ein Wort des Tadels hat, wie für die ersteren ein Wort des Lobes, von vorn herein seine Orthodoxie verdächtigen.

Daß Milton trotz alledem so lange Zeit für orthodox hat gehalten werden können, ist um so verwunderlicher, als er sich schon bei seinen Lebzeiten über seine Vorstellungen von dem Wesen des Glaubens mit aller nur wünschenswerthen Offenheit ausgesprochen hat. Daraus dürfte aber die ganze Eigentümlichkeit seiner Stellung in der Theologie und in der Kirche leicht zu erklären sein. Darin liegt der Ausgangspunkt seines Denkens und daraus erklärt es sich, warum er gegen jede Heterodoxie, wenn sie nur mit lebendigem Glauben in Verbindung steht, so außerordentlich tolerant ist, tolerant in einer Zeit und unter Umständen, die im

1) S. Verl. Parad., Ges. 10 (vgl. auch Ges. 9 u. ö.):

„an innerm (Schmuck) minder sorglich ausgeprägt,
denn wohl begreif' ich, daß sie von Natur
geringer ward begabt mit innern Kräften,
die immer sich am herrlichsten bewähren.
Im Aeußern gleicht sie minder auch dem Bild des Schöpfers . . .
. . . Alle höhere Macht und Kenntnis
Verliert in ihrer Gegenwart an Werth,
Weisheit verliert selbst im Gespräch mit ihr
Und gleicht der Thorheit" 2c. —

großen und ganzen. [illegible]
schmecken. [illegible]
dies [illegible].

Die Orthodoxie [illegible] fides qua creditur, [illegible] subjectiv, [illegible] objectiv [illegible]. Dieser Unterscheidung liegt [illegible], daß der Glaube [illegible] Offenbarung Gottes [illegible] Unterscheidungen [illegible] Kirche als [illegible] Glaubens. [illegible] Die fides qua und die fides [illegible] dasselbe. [illegible] in seiner „Doctrina“ [illegible] zwei Theile: Glaube oder [illegible] und Liebe oder Gottesverehrung theilt, so [illegible] eigentlichen [illegible]. Er definirt ihn (S. 255) als „das durch Gottes Geist in uns erzeugte volle Vertrauen, durch das wir um der Autorität des verheißenden Gottes willen glauben, daß alles das unser eigen sei, was Gott uns in Christo versprochen hat, vor allem die Gnade des ewigen Lebens“. Dieser Glaube beruht immer auf einem unmittelbaren göttlichen Zeugnis. Er ist daher wol zu unterscheiden von der bloßen Erkenntnis und Zustimmung (notitia und assensus), die die Orthodoxie neben der allerdings ganz ähnlich beschriebenen fiducia als die unerläßlichen Bestandtheile des Glaubens lehrt. Bloße Erkenntnis von Glaubenslehren, bloßes Nachsprechen auf Autoritäten führt zu dem blinden Glauben (fides implicita, implicit faith), über den Milton bei jeder Gelegenheit die Schale seines Zornes, ja, wo dieser Glaube ein entscheidendes Wort mitsprechen wollte, seiner Verachtung, ausgießt. Was er Glauben nennt, geht oft selbst der Kenntnis der Glaubensartikel und der Zucht der Gemeinde voraus. Sein Object ist im letzten Grunde Gott, nicht Christus,

und noch weniger sogenannte Fundamentalartikel (S. 261). Den Weg des Heils hat Gott nur dem eigenen Glauben eines jeden geoffenbart. Er fordert, daß jeder für sich selbst glaubt, ohne Rücksicht auf den Glauben und das Urtheil anderer, allein wie er es aus der heiligen Schrift unter göttlicher Erleuchtung findet (S. 2). Aus diesem Mangel jeden Fundamentaldogmas erklärt es sich auch, daß Milton sagt: „Daher ist's nicht zu verwundern, daß viele von den Juden, ja, auch von den Heiden, die vor und selbst nach Christo, der ihnen niemals geoffenbart wurde, an Gott allein geglaubt haben oder glauben, selig sind, doch in Christo, denn er ist vor Beginn der Welt dargegeben und geschlachtet, auch für diejenigen, denen er nicht bekannt war, wenn sie nur an den Vater glaubten" (S. 243 u. 262). „Der Glaube ist eine Aufnahme Gottes, ein Zugang zu Gott." Der Sitz des Glaubens ist nicht im Intellect, sondern im Willen (ebendas.). Glaubens- und Sittenlehre können daher auch nicht, wie oben schon angedeutet, von einander getrennt werden. Sie gehören zu einander und sind nur die zwei Seiten derselben Sache, und wahre Religion ist die Art der Gottesverehrung, die mit Gottes Vorschriften übereinstimmt (S. 418. 420. 450).

Diese Vorschriften oder Autoritäten, nach denen sich der Glaube zu richten hat, sind freilich für alle Menschen gleich, nicht menschlich und willkürlich, sondern göttlich und zwingend. Aber die Stellung des Menschen zu ihnen ist eine außerordentlich verschiedene, bestimmt durch seine individuellen Anlagen und Führungen. Es sind zwei Autoritäten, eine äußere und eine innere, das geschriebene Wort und die Erleuchtung des h. Geistes, oder wie Milton an einer anderen Stelle sagt: die äußere und die innere Schrift. Beide zusammen geben die rechte Regel des Glaubens und bewahren vor Abwegen. Solche Abwege sind es eben, wenn z. B. die reformatorischen Theologen lehren, daß die h. Schrift zwar an sich ausreichend sei, den Menschen durch den Glauben weise zu machen zur Seligkeit, wenn sie aber doch die heiligsten Punkte der Religion, obwol sie in der Schrift dunkel überliefert sind, aus der dichten Finsternis der Metaphysiker zu erklären pflegen, um durch die Anwendung einiger läppischen Worte

und Unterscheidungen, die mitten im Heidentum erfunden worden sind, die Schrift, deren Deutlichkeit sie anderen zu empfehlen nicht müde werden, deutlicher und klarer zu machen (S. 350). Die dunkeln Stellen sind nur für die dunkel, die verloren gehen. Zur Vermeidung eines anderen Abweges dürfen „außer den mit offenbarer Nothwendigkeit aus dem Schriftwort folgenden Consequenzen keine anderen gezogen werden, damit wir nicht schließlich statt dessen, das geschrieben steht, glauben müssen, was nicht geschrieben steht, und statt der göttlichen Lehre menschliche, meist trügerische Gründe, einen Nebel statt des Körpers umfassen. Der Glaube ist an das Schriftwort gebunden, nicht an das, worüber man in den Schulen disputirt." (S. 351.) Das Recht der Auslegung für sich selbst hat jeder Gläubige, in der Oeffentlichkeit jeder dazu von Gott Begabte (was ja der Erfolg zeigen wird). Kein Lehrstuhl, kein obrigkeitliches Amt, kein Spruch der sichtbaren Kirche kann diese göttliche Begabung ersetzen. „Fehlt unter denen, die gläubig zu sein scheinen, die Uebereinstimmung über den Sinn der Schrift, so müssen sie einander tragen, bis Gott, was wahr ist, allen offenbaren wird." „Die auf die Schrift gebaute Kirche ist nicht Regel und Richterin ihres eigenen Fundamentes" (S. 353).

Letzte und höchste Autorität ist die Erleuchtung durch den h. Geist, die „innere Schrift", die „der h. Geist, um nicht verfälscht zu werden, in die Herzen der Menschen ausgepflügt hat" (S. 354). Durch sie wird der Gläubige erst der Gegenstände seines Glaubens gewiß. Durch sie wird es ihm möglich, nicht nur an den menschlichen Traditionen, sondern auch an der h. Schrift selbst Kritik zu üben. Wir kommen damit zu einem weiteren Merkmal der Milton'schen Denkweise, zu seinem, wenn man so sagen darf, biblischen Rationalismus. Wo die Orthodoxie das testimonium spiritus s^cti^ internum nur formal darauf anwendet, daß der Gläubige durch es der göttlichen Autorität und Wahrhaftigkeit der Schrift gewiß ist, so daß er sich vorbehaltlos ihrer Führung unterwirft, erwächst für Milton die Aufgabe, die Aussagen der Schrift gewissermaßen an der Erleuchtung des h. Geistes zu erproben. Daher steht er nicht bloß der Kirchenlehre, sondern auch der Schrift frei gegenüber. Sie hat verderbt werden

können. Die Autoren und die Abfassungszeit der einzelnen Bücher, ganz besonders aber die Textgestalt ist ihm oft sehr ungewiß. Milton bindet sich daher nie an den textus receptus und zieht zur Feststellung des Textes die Varianten und ganz besonders auch die alten Uebersetzungen an, die übrigens selbst nicht das absolut sichere Wort Gottes hatten. Als Grund für diese Unsicherheit führt er die Absicht Gottes an, „daß wir uns um so weniger von einer sichtbaren Kirche, oder gar der Obrigkeit ein Joch auflegen lassen, sondern um so lieber dem sicheren Führer, dem h. Geist, folgen“. Durch dies innere Licht wird es Milton ferner leicht, da auf nähere Bestimmungen und Beschreibungen Verzicht zu leisten, wo die h. Schrift dunkel ist, oder völlig schweigt. Wendungen wie: „Wir werden durch dies Schweigen der Schrift erinnert, nicht verwegen zu sein“ (S. 116), oder: „Wir sollen über dies Geheimnis nichts leichthin im Vertrauen auf die philosophischen Possen feststellen, damit wir nichts eigenes hinzufügen, nichts aus der Schrift vorbringen, das leicht widerlegt werden kann, zufrieden mit den ganz deutlichen Stellen, auch wenn sie an Zahl geringer sind“ (S. 215) — Wendungen dieser Art begegnet man in Miltons Schriften sehr häufig. Von diesem Gesichtspunkt aus tritt er dann auch mit allen Waffen der Dialektik den Lehren der Orthodoxie entgegen, die er ohne Begründung in der Schrift findet, auch wenn sie für Fundamentallehren gehalten werden, und verteidigt zugleich seine Heterodoxien als Lehre der Schrift. Sein Scharfsinn, wie seine ausgebreitete gelehrte, besonders auch theologische Bildung und seine auf dem politischen Gebiet so glänzend bewiesene Uebung in allen Fechtkünsten der Logik kommen ihm dabei trefflich zustatten.

Miltons Rationalismus erstreckt sich dagegen noch nicht auf die Principien des Systemes. Dieses ist noch durchaus supernaturalistisch, obwol einzelne Vorboten des Naturalismus nicht zu verkennen sind. So erkennt er rückhaltlos die Wunder an, hat auch keinen Zweifel an den wunderbaren Begebenheiten aus dem Leben Jesu, an der Empfängnis, Geburt und Auferstehung, wie sie die Evangelien erzählen. Dagegen definirt er die Natur, die Wunder von vorn herein einschließend, als: „Jene wunderbare

Kraft des zu Anfang ausgesprochenen Gesetzes, der Welt wie auf einen bleibenden Befehl gehorcht", und sagt dann von den Wundern noch besonders: „So wird von den Menschen genannt, was Gott außer der gewöhnlichen Folge der Dinge hervorbringt, oder von dem hervorbringen läßt, dem er die Gewalt dazu gibt" (S. 160. 5). Und von den Gegenständen der Religion sagt er, „daß sie entweder über der Fassungskraft und dem Lichte der Natur liegen und daher, wenn die Offenbarung von oben fehlt, von der menschlichen Vernunft auf manigfache Weise aufgefaßt werden können", oder daß sie „zu den durch göttliche Vorschrift gebotenen oder verbotenen Dingen gehören, die für das Licht der Vernunft allein gleichgültig sein würden, die sich aber nun jedem Menschen so darstellen, wie er die Vorschrift versteht" (on civil power). Man sieht daran, daß ihm die Wände zwischen Wunder und Natur, göttlichem Gebot und menschlicher Vernunft, dünne geworden sind. Der Versuch, sie ganz zu beseitigen, wird wol nur darum nicht gemacht, weil Milton von vorn herein Verzicht darauf leistet, mehr wissen und eine Sache tieer ergründen zu wollen, als sie sich ihm in der h. Schrift darstellt. Er würde sich durch einen solchen Versuch derselben theologischen Allwissenheit und Selbüberhebung theilhaftig machen, die er überall so unermüdlich bekämpft, und nach Art der Scholastiker „auf den Schein" und mit „leeren Formeln" arbeiten, obgleich er die Thorheit solchen Thuns schon als junger Mann in Oxford durchschaut hatte (S. 2. 4). Er bleibt daher bei dem einfachen Schriftwort, ohne daran herumzudeuteln, aber mit dem Wunsche, es klar zu stellen und in den richtigen Zusammenhang zu bringen. Jede Zuthat aus dem Eigenen würde nur die Verwirrung und die Verlegenheit vermehren. Milton spricht diesen Gedanken klar in seiner Gotteslehre aus, nachdem er vorher versichert hatte, daß Gottes Wesen weit das menschliche Denken übersteige, daß er eben deshalb aber auch die anthropopathischen Worte der h. Schrift als in dem Wesen Gottes begründet festhalten wollte. Er sagt: „Entweder ist Gott so, wie er es von sich aussagt, oder er ist nicht so. Wenn er so ist, warum denken wir anders? Wenn er nicht so ist, auf wessen Autorität sagen wir dann, was Gott nicht sagt? Wenn er doch

so begriffen werden will, warum wenden sich unsere Begriffe anders wohin? Warum nehmen sie Anstand, so über Gott zu denken, wie Gott über sich zu reden keinen Anstand nimmt? Denn so viel von seiner Erkenntnis uns zum Heile nothwendig ist, so viel hat er uns reichlich mitgetheilt" (S. 13).

Von diesen Voraussetzungen geht Milton nun bei der Abfassung seiner „Doctrina" aus, nicht um etwas neues vorzubringen, sondern einfach, um, „was Christus, wenn er auch von Anfang unter diesem Namen nicht bekannt war, über Gott und seine Verehrung zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen, auf göttliche Art überliefert hat", gehörig zusammenzustellen und damit dem Gedächtnis nachzuhelfen (S. 7. 8). Sie zerfällt in zwei Theile, über den Glauben und die Liebe, wie oben schon angegeben. Im ersten Theile beginnt er mit Gott, dessen Dasein (jedoch ohne die üblichen Beweise), Namen und Eigenschaften. Bei der Allmacht wird nachdrücklich betont, daß, da Gott „sich selbst nicht leugnen könne" (2 Tim. 2, 13 ff.), dieselbe nicht auf Dinge sich zu erstrecken im Stande sei, die einen Widerspruch enthalten, um damit sofort bei der Einheit Gottes die Lehre von der Trinität zu bekämpfen. Die sarkastische Bemerkung, daß, als Gott sich als der Eine offenbarte und von allem Volk anbeten ließ, „die Scholastiker noch nicht geboren waren, die mit ihren Spitzfindigkeiten oder vielmehr reinen Widersprüchen, die Einheit Gottes in Zweifel zogen", dürfen wir dabei nicht übergehen (S. 17. 18). Gottes Wirksamkeit ist nun eine Wirksamkeit nach innen und nach außen, effic. interna et externa, die erstere das allgemeine, die zweite das besondere Decret Gottes, beide jedoch nicht absolut, denn „das Vorherwissen Gottes ist bloß ein anderer Name für seine Weisheit, d. h. um menschlich zu sprechen, jene Idee von allen Dingen, die er hatte, bevor er etwas beschloß", und er beschloß nichts absolut, was er nach seinem Decret selbst in den Bereich des freien Willens stellte (S. 23). Darum hat Gott auch keinen einzelnen zum Verderben prädestinirt, sondern alle unter den gleichen Bedingungen zum Heile, wenn sie nämlich glauben und im Glauben beharren (S. 47). Die persönliche Freiheit soll die ganze Entscheidung behalten (S. 51). Das ist so offenbar, daß

es selbst die Heiden erkannt haben, wie denn Homer sagt: *Αυτων γαρ σφετερησιν ατασθαλιησιν ολοντο.*

Die äußere Wirksamkeit Gottes besteht in der Zeugung, Schöpfung und Regierung. Milton geht an die erstere, worin er die Lehre vom Sohne Gottes und vom h. Geiste behandelt, nicht ohne auf's neue seine Leser zu versichern, daß er allein der Schrift folgen und nur menschliche Meinungen über die Schrift bekämpfen wolle (S. 58 f.). Die Zeugung geschah nach Gottes Decret. Daher wird Gott Vater im vollen Sinn genannt. Sie ist eine Thätigkeit nach außen, der Sohn daher vom Vater verschieden, nicht eines Wesens mit ihm (S. 60). Der Vater wird im Sohn und im Wort sichtbar und hörbar (S. 130). Das schließt die Homousie aus. Die Zeugung geschieht in der Zeit, denn das Decret Gottes geht voraus (und der Psalm sagt: Heute habe ich dich gezeugt!). Der Sohn ist nicht Gott selbst, denn die erste Ursache kann nicht Wirkung werden. Der Vater ist allein wahrer Gott, darum höher als der Sohn, dem er alle Macht erst gegeben hat, von dem er sie aber dereinst auch wieder empfängt (S. 386). Bei der Schöpfung lehrt Milton eine Schöpfung nicht wie Quenstedt ex nihilo pure negativo, sondern aus einer Materie, denn Gott ließ das Licht aus der Finsternis, nicht aus dem Nichts hervorleuchten, und das *μὴ φαινόμενα* Hebr. 11, 3, woraus die Welt gemacht ist, ist nur etwas, das nicht in die Erscheinung trat. Die Materie ist selbstverständlich nicht ewig, sondern sie ist gewissermaßen das leidentliche Princip für das thätige des Schaffens. Was Gott geschaffen hat, kann auch nicht wieder völlig vernichtet werden (S. 135 ff.). In Bezug auf die Menschenseele huldigt er dem Traducianismus. Der Abschnitt über die Regierung bietet nur da besonderes Interesse, wo Milton von der Ehe handelt und den Beweis führt, daß auch die Polygamie eine wahre Ehe ist. Sonst wäre der ganze Stamm Jacobs außerehelich geboren. Außerdem werde die Polygamie nirgends in der Schrift verboten, sondern vielmehr durch das Gesetz und die ausdrücklichen Verheißungen Gottes selbst gebilligt (S. 170 ff.). Miltons Lehre über die Ehescheidung ist oben schon kurz erwähnt. Die Erbsünde ist ihm nicht eine Erbschuld, oder der Verlust

der ursprünglichen Gerechtigkeit, oder die gänzliche Verderbnis der menschlichen Natur, sondern die gemeinsame Sünde des Geschlechtes in der Sünde der ersten Eltern (S. 192 f. 187). In Bezug auf die Strafe der Sünde, den Tod, sei noch erwähnt, daß Milton ein Sterben des Leibes und der Seele im Tode lehrt (S. 200 bis 210). Gottes Regierung, d. h. speciell seine Vorsehung zeigt sich nach dem Fall in der Wiederherstellung des Menschen mit ihren beiden Theilen: die Erlösung und die Erneuerung. Jene handelt von der Natur Christi (der Sohn Gottes ist Mensch geworden. Diese Menschwerdung ist das größte Mysterium unsrer Religion. Die Trinität würde ein größeres sein, aber die Schrift schweigt davon [S. 214]), dann von seinem Amt, der freien Leistung dessen, wodurch dem Menschen das Heil erworben wird (Prophet, Priester und König) und von der Ausrichtung dieses Amtes im Stand der Erniedrigung und Erhöhung. Die Höllenfahrt wird bezweifelt (sie ist eine morosa controversio), weil Christus als rechtes Opfer nach Leib und Seele gestorben sein müsse (S. 229 f.). Zweck und Wirkung der Erlösung ist die Genugthuung und unsere Aehnlichkeit mit dem erniedrigten und erhöhten Christus (S. 232. 238). Die Aneignung des so durch Christum erworbenen Heils von Seiten des Menschen, oder, wie Milton sagt, dessen Erneuerung hat er mit besonderer Liebe und gleicher Originalität und Klarheit behandelt. Der Mensch wird dadurch vom Stande des Fluches und Zornes zu dem Stand der Gnade zurückgeführt. Ihr inneres Wesen umfaßt sowol die Vorbereitung in dem natürlichen Menschen, in der Berufung und der durch sie bewirkten Veränderung — nämlich von Gottes Seite Erleuchtung, von des Menschen Seite Aufmerken, Reue und zustimmender Glaube — als auch die neuschaffende Eingießung übernatürlicher Kräfte. Dazu gehört 1) die Wiedergeburt mit ihren beiden Wirkungen, Buße und seligmachenden Glauben, und 2) Einpflanzung in Christum, woraus das neue Leben und dessen Wachstum, das in Bezug auf den Vater die Rechtfertigung und Adoption, in Bezug auf den Vater und Sohn die Einheit und Gemeinschaft, sowie endlich die Verherr-

lichung in sich schließt. Die äußere Offenbarung der Erneuerung zeigt sich dagegen 1) in der Heilsgeschichte — Gesetz, Evangelium und christliche Freiheit —, 2) in der Versieglung — unter dem Gesetz Beschneidung und Passah, unter dem Evangelium Taufe und Abendmahl — und 3) in der Gemeinschaft, auf Erden in der christlichen Kirche, und dereinst in der vollen Verherrlichung durch Christi Wiedergeburt, Auferstehung der Todten und letztes Gericht. Eine Wiederbringung aller Dinge lehrt Milton nicht (S. 287—296).

Im zweiten Theile der „Doctrina" handelt Milton, wie bemerkt, von der Liebe, die die guten Werke durch den Glauben zur Ehre Gottes, zur gewissen Hoffnung unseres Heils und zur Erbauung des Nächsten hervorbringt. Ihre causa prima efficiens ist Gott selbst, ihre causae proximae die Tugenden. Diese sind allgemeine: in der Erkenntnis: Weisheit und Klugheit, im Willen: Reinheit, Bereitschaft (promptitudo s. alacritas) und Standhaftigkeit. Die Tugenden sind ferner besondere: a) gegen Gott: Liebe, Vertrauen, Hoffnung, Dankbarkeit, Furcht, Demut, Geduld und Gehorsam. Diese in dem Menschen, dagegen nach außen: Anbetung (wozu auch der Eid und das Loos gehört) und Heiligung des Lebens, oder der christliche Eifer. Ferner Ort und Zeit (Sabbath, Feste) des Gottesdienstes; b) gegen die Menschen, allgemein Liebe und Gerechtigkeit, die sich im besonderen, was den Erwerb der Güter des Lebens angeht, als Mäßigkeit im niederen und höheren Sinn (cum sobrietas et castitas, tum verecundia et honestas), als Sparsamkeit, Fleiß, Bescheidenheit, Großmuth u. s. w., in ihrer Verteidigung als Tapferkeit und Geduld äußere, während sie dem Nächsten gegenüber zur Nächstenliebe (Bruderliebe, Freundschaft) Unschuld, Freundlichkeit, Versöhnlichkeit u. s. w. werden; c) Gegenseitigkeitspflichten, die privaten in und außer dem Hause, die öffentlichen in Staat und Kirche.

Dies eine kurze Skizze des Inhaltes von Miltons „Doctrina christiana". Da sich Milton bei seinem Leben in hervorragender Weise an den kirchlichen Fragen, die seine Zeit bewegten, betheiligt hat, sei es erlaubt, so weit es noch nicht aus der kurzen

Analyse seiner Schriften hervorgeht, noch etwas näher auf seine Lehre von der Kirche, und wie er sich ihr Verhältnis zu dem Staat denkt, einzugehen. Seine Vorstellungen vom Glauben erhalten hier die greifbaren Consequenzen. Er ist auch in der Kirche ein ausgeprägter Individualist: Congregationalist bezüglich der innern Ordnung der Kirche, Independent in Bezug auf die Stellung der Kirche zum Staat. Er definirt zwar auch die Kirche, und zwar die sichtbare (den verwirrenden Begriff der unsichtbaren Kirche läßt er aus seiner Betrachtung), ganz wie die übrigen Dogmatiker als coetus vocatorum. Ihre Kennzeichen sind aber nicht bloß formell reine Lehre und rechte Verwaltung der Siegel — beides übrigens in dem Subjectivismus Miltons gedacht, also auch nicht als äußere sichtbare Norm, sondern als Bestandtheile der Ueberzeugung jedes Kirchengliedes —, sondern er fügt dazu noch die rechte evangelische Liebe und die kirchliche Zucht (S. 336. 338). Ferner müht er sich nicht mit den übrigen Dogmatikern daran ab, die wahre und falsche Kirche von einander zu unterscheiden, sondern er kennt bloß eine allgemeine Kirche und besondere Kirchen. Jene ist die gesamte Menge der Berufenen auf der ganzen Erde, an jedem Ort, ob sie allein oder mit anderen Gott den Vater in Christo offen verehren (S. 340). Ordentliche und außerordentliche Diener werden ihr von Gott auf allerlei Weise gesandt. Jeder Gläubige ist dazu geeignet, wenn er nur mit den nothwendigen Gaben ausgerüstet ist. Darin besteht allein seine Sendung (S. 343). Das Volk der Kirche sind alle Völker, und jeder Gläubige sollte, soviel er kann, an ihrer Bekehrung arbeiten. Milton führt als Belegstellen dazu den Taufbefehl und das Wort des Apostels, daß er ein Schuldner beides, der Juden und Griechen ist, an (S. 345. 5). Bei der völligen Ignorirung aller Ansprüche, die von einzelnen Kirchen erhoben werden, ja bei der offenbaren Feindseligkeit Miltons gegen sie, ist es um so mehr zu verwundern, daß er auch bei der Bestimmung des Begriffes der besonderen Kirchen (eccl. particul.) den alten Streit über ihre Reinheit völlig beiseite setzt und sie definirt als Gesellschaften von solchen, die den Glauben bekennen und durch ein brüderliches Band unter sich verbunden sind. Dadurch sind diese Particular-

kirchen am besten geeignet, die Erbauung und die Gemeinschaft der Heiligen zu erhalten (S. 358). Ihre Diener sind die von ihr berufenen Presbyter und Diakonen, die mit Handauflegung geweiht werden und ihre Bedürfnisse mehr von der göttlichen Vorsehung und von der Freigebigkeit und dem Wohlwollen der Kirche als von der Obrigkeit erwarten sollen. Das Volk einer solchen Kirche, zumal wenn die Zucht in ihr in Blüte steht, sind die, welche darin erfahren sind, Lehrer und Lehren nach der Schrift durch den h. Geist zu prüfen. Ob eine solche Kirche auch noch so klein ist, sie ist vollkommen selbständig und hat in sich, was sie braucht. Sie ist jeder anderen an Rang gleich und bildet mit ihnen allen die ecclesia catholica. Diese kann sich nach freiem Ermessen über das, was sie für nützlich hält, aussprechen, doch gibt es keinen Schriftgrund dafür, da der Apostelconvent Apg. 15 mehr ein von den inspirirten Aposteln eingeholtes Orakel als eine Kirchenversammlung, und zumal kein Concil im seitherigen Sinne, war (S. 367). Die Particularkirchen werden von Milton offenbar vermögenslos gedacht, oder wenigstens gewünscht. Sie würden durch Besitz ihren rein geistlichen Charakter einbüßen und, was schlimmer ist, mit weltlichen Interessen erfüllt werden. Jede Dotation seitens des Staates verwirft er durchaus. Die Geistlichen würden dadurch „Pensionäre" des Staates und würden mehr auf diesen Herrn, und was ihm gefalle, achten, als auf die reine Lehre und auf die eigentlichen Pflichten ihres Amtes. Der Gedanke an die gewiß ebenso gefährliche Abhängigkeit des Geistlichen von der Willkür der Gemeinde kommt Milton wahrscheinlich nur darum nicht, weil er die letztere sich aus lauter Gliedern zusammengesetzt denkt, die in Bezug auf den Glauben ebenso eifrig und ebenso weitherzig sind, wie er selbst. Wie sich Milton die Kirche vermögenslos denkt, so auch ohne einen anderen als einen rein geistigen inneren Zusammenhang, wie ihn die Kirchenzucht in seinem Sinne herzustellen vermag. Auf sie kommt er bei jeder Gelegenheit zurück, und es sei erlaubt, aus seiner Schrift: „Ueber Reformation" u. s. w. eine besonders charakteristische Stelle herzusetzen: „Nein, nein, sie (die Kirche) sucht nicht den Leib zu berauben oder zu verderben, sondern die Seele dadurch zu retten,

daß sie den Leib erniedrigt, aber nicht durch Gefängniß oder Geldstrafen, noch weniger durch Streiche, Bande oder Enterbung, sondern durch väterliche Ermahnung und christlichen Tadel, um die göttliche Traurigkeit hervorzurufen, deren Ende Freude und die aufrichtige Furcht vor der Sünde ist. Kann das nicht erreicht werden, so thut sie wie eine zärtliche Mutter, die ihr Kind mit zürnenden Worten über den Abgrund hält, damit es die Gefahr fürchten lernt. Ebenso wohlwollend und ebenso frei gebraucht der Bann, ohne Geld, all seine heilsamen und rettenden Schrecken. Er drängt, er fleht, er lockt und wirbt mit all den theuren und süßen Verheißungen des Heils. Er greift an und beschwört mit allen Donnern des Gesetzes und des verworfenen Evangeliums. Das ist seine ganze Rüstung, der ganze Vorrath seiner Waffen. Darnach wartet (she awaits) die Kirche mit Langmut und doch mit brennendem Eifer. Kurz, in der ganzen Botschaft der Diener Gottes an die Menschen gibt es kein Stück, das mehr dem Streit von Liebenden gliche, als dies Verfahren Christi vor, während und nach dem Banne (Bd. II, S. 413).

Die Glieder dieser rein geistlich gedachten Kirchen, die mit dem Staat keine anderen Beziehungen haben, als daß er sie ihren Gott so verehren läßt, wie sie es für recht halten, so lange sie sich dabei keinen politischen Einfluß und keine Uebergriffe in das weltliche Gebiet erlauben, stehen nun in allen ihren irdischen Angelegenheiten unter der Gewalt des Staates. Diese ist von Gott geordnet. Sie ist nicht bloß, wie z. B. Joh. Gerhard sagt, ihrem letzten und höchsten Zwecke nach um der Kirche willen eingesetzt (propter ecclesiam etiam politias deus instituit), sondern an und für sich und sich selbst göttlichen Rechtes. Ihren Einfluß können die Kirchen darin nur mittelbar durch das jedem Staatsbürger zustehende Recht der freien Aeußerung seiner Meinung geltend machen. Für Staat und Kirche gemeinsame Gebiete gibt es für ihn nicht. Die Frage wegen des Unterrichtes existirte damals in England noch nicht. Die Eheschließung ist Milton eine bürgerliche Sache, die wie alles Bürgerliche und Irdische durch Gottes Geist geheiligt werden soll, wie es eben dem Gläubigen

gegeben wird, und bei dem Eid, den Milton zur Anbetung Gottes rechnet, bleibt die zu wählende Formel [illegible] dem Schwörenden überlassen (S. 434). Eine Nationalkirche läßt Milton bloß unter dem Gesetz bei dem Volk Israel zu (S. 366); unter dem Evangelium ist sie ihm unevangelisch. Daher bekämpft er die bischöfliche Kirche auch mit soviel Erbitterung. Und wenn er ihr gegenüber öfters die Kirchen der Reformation auf dem Continent erhebt, so geschieht das zum Theil wol nur deshalb, weil sie in der Verfassung entschiedener mit dem Papsttum gebrochen haben, zum Theil jedenfalls aber auch aus Unkenntnis der in ihnen herrschenden Zustände. — —

Weingarten zählt Milton in seiner „Geschichte der englischen Revolutionskirchen“ einfach zu den „Enthusiasten“; gewiß nicht mit Unrecht, wenn man unter diesem Namen alle die begreift, die ohne Rücksicht auf geschichtliche Verhältnisse und auf die Gestalt, die das Glaubensleben unbedingt annehmen muß, wenn es auf die große Masse des Volkes einwirken und ihr sein eigentümliches Gepräge aufdrücken soll, nichts weiter kennen und keinen anderen Factor in der Welt gelten lassen wollen als die freie Energie des eigenen Glaubens. Der Glaube hat aber auch eine Naturseite an sich, wodurch er gleich einer Naturkraft nicht bloß diejenigen in seine Kreise zieht, in denen er zum frei erworbenen Besitz wird, sondern auch diejenigen, die sich mehr nur passiv zu ihm verhalten und seine Ansprüche sich in einem höheren oder geringeren Grade mehr nur gefallen lassen. Bei diesen ist er Tradition, sie vertreten das conservative Princip, während er in jenen freie Ueberzeugung wird, in der sie das reformatorische Princip hoch halten. Beide sind erst in ihrer Ergänzung etwas vollkommenes. Das ist das eine, das Milton gänzlich verkennt. Dazu kommt, daß er die Hauptaufgabe der Theologie eigentlich nur in der praktischen und sorgfältigen, zugleich objectiv gehaltenen Darstellung des Lehrinhaltes der Schrift der göttlichen Offenbarung, sieht, nicht aber in seiner geistigen Durchdringung und tieferen Begründung in seinem Verhältnis zu Gott und dem menschlichen Geiste, zur Natur und der Geschichte. Dies letztere scheint er ebenso zu den „scholastischen Spitzfindigkeiten“ und „philosophischen

Possen" zu rechnen, wie das ganze Heer der unfruchtbaren Quästionen und Distinctionen, die ihm schon in Oxford alle Philosophie verleiteten und ihn gegen die Theologie selbst so argwöhnisch machten.

Aber mag uns auch aus Milton ein der deutschen Theologie fremdes Wesen entgegentreten, so dürfte ihm doch eine bleibende Bedeutung nicht abzusprechen sein. Denn abgesehen von der Erfrischung und Anregung, die der poetische Schwung seiner Worte, die urwüchsige Kraft seiner Gedanken, die demütige Frömmigkeit bei allem selbstbewußten Stolz menschlichen Meinungen gegenüber gewähren, werden stets die praktische, auf das Leben gerichtete Seite seiner Theologie und in Zusammenhang damit seine kirchenpolitischen Ideen beachtenswerth bleiben. Sie sind nicht nur im englischen Independentismus, sondern auch in den Kirchen der Vereinigten Staaten ihren Grundzügen nach zur Geltung gekommen und dringen von dort in tausend Kanälen zu uns herüber. Sie fordern daher zur Auseinandersetzung mit ihnen auf. Diese Auseinandersetzung wird aber nicht dadurch erreicht, daß man mit Dr. L. Paul in Kiel (s. „Jahrbuch f. prakt. Theol." II, S. 557) den Zustand der so verfaßten Kirchen „den schlechtesten, weil bornirtesten, brutalsten und schmutzigsten" nennt, sondern wol eher dadurch, daß man, wie unsere Zeit zu thun begonnen hat, die Begriffe Staat und Kirche, Kirche und Dogma, Dogma und Glaube und zuletzt himmlisch und irdisch einer neuen Revision unterzieht. Miltons Studium dürfte dazu aber manchen Fingerzeig geben.

3.

Ein griechischer Bibelübersetzer באיטים neben Aquila, Symmachus und Theodotion?

Von

Dr. E. Nestle,
Repetent in Tübingen.

Im dritten Bande von Lands Anecdota Syriaca (Leiden 1870), welcher die um's Jahr 518 geschriebene, bald darauf von irgend einem syrischen Mönch bearbeitete Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Bischofs von Mitylene, enthält, findet sich zu Eingang eine lange Auseinandersetzung über die bekannten Differenzen in den Zahlen der Genesis, speciell über die Verschiedenheit des syrischen und griechischen Textes. Nachdem der Verfasser berichtet, daß Esra 130 Jahre nach dem Exil in der 80. Olympiade das von den Heiden vernichtete Gesetzbuch aus dem Gedächtnis hergestellt habe, daß Ptolemäus Lagi, Antiochus Epiphanes, Pompejus und Hadrian es wiederum verbrannt hätten, Ptolemäus Philadelphus dagegen, durch besondere göttliche Vorsehung getrieben, es in's Griechische habe übersetzen lassen, um die einstige Berufung der Heiden zu ermöglichen, ungefähr 840 Jahre vor der Zeit des Schreibers, fährt er fort (Land, S. 11): „Nach dem Leiden Christi aber wurden Symmachus und באיטים und Theodotion und Aquila und drei andere Exemplare der Schrift, welche zu diesen, ohne mit den Namen ihrer Verfasser bezeichnet zu sein, hinzukamen, griechisch geschrieben“, die syrische Schrift dagegen sei nach der Angabe des Epiphanius von Cypern von einem der Priester verfaßt worden, die Salmanassar zu den Samaritern sandte, und habe seit dieser Zeit verschiedene Kürzungen und Zusätze erfahren.

Als ich die Stelle zum ersten Mal las, freute ich mich, eine der anonymen griechischen Uebersetzungen, denen Field das fünfte

Kapitel seiner Hexapla-Einleitung gewidmet hat, für ihren Verfasser reclamiren zu können, und fragte mich, ob באיטים nicht etwa Boethius sein könnte. Das letztere geht aber schon darum nicht, weil griechisches ϑ durch semitisches ת, nicht ט wiedergegeben sein müßte, und das Ganze ist schon darum unmöglich, weil die drei anonymen Uebersetzungen ausdrücklich als solche sofort unterschieden werden. Um kurz zu sein: ובאיטים scheint mir jetzt nichts anderes als ein Fehler des syrischen Uebersetzers oder Schreibers für אביוניטים; Symmachus der Ebionite. Allerdings kann ich im Syrischen nur das dem griechischen εβιωναιος entsprechende אביוניא belegen; an der Richtigkeit meiner Aenderung wird darum doch nicht zu zweifeln sein.

Recensionen.

1.

Keilinschriften und Geschichtsforschung. Ein Beitrag zur monumentalen Geographie, Geschichte und Chronologie der Assyrer. Von **Eberhard Schrader.** Mit einer Karte. Gießen, J. Ricker'sche Buchhandlung, 1878. VIII u. 555 S.

Auf den Dank der theologischen Freunde des morgenländischen Altertums hat im laufenden Jahrzehnt niemand in Deutschland einen gerechteren Anspruch erworben, als Eberhard Schrader. Denn er hat ihnen durch seine Rechtfertigung der bisherigen Lesung und Deutung der assyrisch-babylonischen Keilschrift auf Grund der Voraussetzung des semitischen Charakters der in ihr fixirten Sprache den Werth der realistischen Ausbeute aus dieser Fundgrube für das Verständnis des Alten Testamentes gewährleistet, wenn sie auch vielleicht seine eigene Verwendung dieser Ausbeute nicht in allen Punkten werden billigen können. „Dem Verdienste seine Kronen", lautet ein bekannter Spruch; nicht ganz so dachte A. v. Gutschmid. Dieser Gelehrte, ein anerkannter Meister in der Erforschung des morgenländischen Altertums, ließ vor nunmehr über zwei Jahren ein Buch erscheinen, welches den Leser schon mit seinem Titel: „Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients: Die Assyriologie in Deutschland", an ein früheres desselben Verfassers mahnte, welches zur Würdigung von Chr. K. J. v. Bunsens „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte" geschrieben war und eine scharfe Kritik dieses Werkes enthielt. Den eigentlichen

Gegenstand des Angriffes v. Gutschmids in den bei ihrem Erscheinen eine gewaltige Sensation machenden „Neuen Beiträgen“ bildeten die Arbeiten Schraders, so zwar, daß schließlich mit dem catonischen Mahnruf: „Chaldaeos ne consulito!“ das Interdict über die gesamte Assyriologie ausgesprochen ward.

Die Aergernisse aber, welche v. Gutschmid an der bisherigen Assyriologie genommen hat, sind kurz folgende. Das erste und schwerste ist für ihn der dermalen noch so unfertige Stand der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilschrift. Dieser sollte nach seiner Ansicht eher den paläographischen und linguistischen Scharfsinn der Assyriologen zu der Consolidirung des von Oppert im wesentlichen richtig gelegten Fundamentes herausfordern, als ihre Neugierde zu Versuchen an geschichtlich interessanten Inschriften anreizen, die nur zu dem Verständnis des Inhaltes im allgemeinen mit einem Errathen des Einzelnen führen könnten, wie die Uebersetzungsdifferenzen der Assyriologen beweisen. Der Ausbau des Fundamentes dünkt dem Kritiker um so nothwendiger zu sein, als die Schwierigkeiten der Entzifferung wirklich ungeheuer seien, wenn man den unglücklichen Charakter der Schrift und die Unzulänglichkeit der Hülfsmittel zu ihrem Aufschluß in Betracht ziehe. Die Schrift besteht nämlich aus einer Mischung von Begriffs- und Laut(Silben)zeichen mit ziemlich regelloser Verwendung und fast durchgängiger Vieldeutigkeit des einzelnen Zeichens in Form der „Homophonie“ oder des Gebrauches verschiedener Zeichen in gleicher Bedeutung, der „Polyphonie“ oder des Gebrauches eines und desselben Zeichens in verschiedener Bedeutung und endlich der „Allophonie“ oder des Gebrauches zusammengesetzter Begriffszeichen anstatt eines einfachen nach Art der ägyptischen und der Pehlewi-Schrift, deren erstere nach v. Gutschmid die assyrisch-babylonische beeinflußt hat, während diese selbst wieder ihm an der letzteren das Gleiche gethan zu haben scheint. Die Hülfsmittel zu dem Aufschluß dieser Räthselschrift, dessen Schwierigkeit durch zahlreiche Schreibfehler in dem vorhandenen Dokumentenmaterial noch gesteigert werde, wofür sich v. Gutschmid auf den verstorbenen George Smith beruft, sind: 1) neben den kleineren dreisprachigen Achämeniden-Keilinschriften die

„tausendzeilige“ des Darius Hystaspis am Felsen von Behistun mit ihrem persischen Original und ihren zwei Uebersetzungen, deren zweite assyrisch-babylonisch ist; 2) Paralleltexte mit Silbenzeichen in dem einen für die Begriffszeichen in dem anderen; 3) die „Syllabare“ oder Sammlungen von Umschriften der Begriffszeichen in Silbenzeichen theils mit theils ohne Erläuterungen; 4) die Bilderbeigaben zu den Inschriften; 5) die philologische und historische Combination. Von diesen Hülfsmitteln sei das erste durch Auswaschung beschädigt, das zweite wenig ausgiebig, weil viele Begriffszeichen in den Paralleltexten ohne Umschrift wiederkehren, das vierte seiner Natur nach gewiß nur selten zu einer sicheren Bestimmung ausreichend und das fünfte an Versuchungen zu phantastischen Experimenten reich. So bleibe denn nur das dritte Hülfsmittel der Syllabare als unbedingt zuverläßig übrig; aber da zu ihrer befriedigenden Ausbeutung nach Schraders eigenem Dafürhalten noch die Arbeit von Jahrzehnten erforderlich sei, so seien auch sie heutzutage noch ein zur Entzifferung unzulängliches Hülfsmittel, dessen vollständige Herstellung und Verwerthung den historischen Uebungen an den Inschriften im Interesse der Sicherheit der Interpretation vorangehen sollte. Doch kann selbstverständlich die Gegenwart mit ihrem gebieterischen Hunger nach geschichtlichen Kunden aus den Inschriften um der Sorge willen für die sichere Bedienung der Zukunft im Punkte dieses Bedürfnisses nicht ohne weiteres ab- und zur Ruhe verwiesen werden, sondern die beiderseitige Berücksichtigung muß Hand in Hand gehen. Das zweite Aergernis gibt dem Kritiker die Abwechslung der Assyriologen in ihren Lesarten der Eigennamen und ihre Verwegenheit in deren Deutung, beziehungsweise Ersetzung mit aus der Bibel und den Profanscribenten uns geläufigen Namen der Geschichte und Geographie. Der Referent hebt aus der Beispielsammlung des Anklägers von den „Taufen und Umtaufungen“ absehend nur Schraders angeblich ganz willkürliche Lesung „Ahabbu Sir'lai“ statt wahrscheinlich „Ahabbu Sav'lai“ (von Sav'la bei Damaskus) und also völlig unberechtigte Combination mit Ahab von Israel, sodann dessen Beziehung eines „Jahuá Sohn des Humri“ inmitten zweier ihren Tribut

mit Trampelthieren ableistenden Provinzen auf Jehu und endlich seine Zusammenstellung eines „Azriyahu", an den sich Hamath nach seinem Abfall von Assyrien angeschlossen haben soll, mit dem höchstens mit einem inschriftlichen „Açuriahu" (aber nicht: „Azriyahu") vom Lande Juda identischen Asarjah von Juda als historische Vergewaltigungen heraus, während er von den Schrader schuldgegebenen geographischen Combinationssünden allein die Identification des Landes „Musri" mit Aegypten statt mit Afghanistan nach Fr. Lenormant erwähnt. Das dritte Aergernis ist für v. Gutschmid die den Assyriologen eigene, aber nicht eben verwunderliche Geringschätzung der nicht-assyrischen und Ueberschätzung der assyrischen Geschichtsquellen. In ersterem Punkte adoptirt er zur Ehrenrettung des Berosus und Herodot die Identificirung der 526 Jahre der sechsten, assyrischen, Dynastie in Babylon bei dem ersteren mit den 520 Jahren der assyrischen Herrschaft über Oberasien bei dem letzteren von B. G. Niebuhr und findet Jahrszahl und Geschichtsangabe durch den von den ägyptischen Denkmälern verrathenen Rückgang der Pharaonenherrschaft im vorderen Asien, Syrien und Mesopotamien unter der nach Lepsius von 1269 bis 1091 v. Chr. regierenden XX. Dynastie historisch gerechtfertigt, während die Assyriologen auf Grund der Keilinschriften von einer assyrischen Herrschaft über Oberasien mit Einschluß von Babylonien, welche über 500 Jahre gedauert hätte, nichts wissen wollten, obgleich die Inschriften über die assyrisch-babylonischen Hergänge und Zustände vor 900 v. Chr. nur Lücken und Unsicherheiten bis jetzt darböten. Ebenso sieht er die politisch epochale, den Uebergang des Königtums von einer den Assyrern verpflichteten an eine unabhängige Dynastie in Babylon anzeigende Bedeutung Nabonassars bei Berosus durch die aus den Inschriften hervorgehende Wiederaufnahme assyrischer Kriegszüge nach Babylonien von Tiglath-Pileser II. historisch bestätigt. Nicht minder warm tritt er für die medische Geschichte Herodots gegen die Assyriologen ein, indem er die lange inschriftliche Reihe assyrischer Erfolge über Medien von 745 v. Chr. an mit der medischen Unabhängigkeit von 736 v. Chr. an bei Herodot durch die Aufstellung ausgleicht,

daß deren Beginn am genannten Datum zunächst bei medischen Gebirgsstämmen mit einem hieran sich anschließenden 80jährigen Ringen gegen die assyrische Uebermacht ebenso gut geschichtlich sein könne, als der Beginn der parthischen Unabhängigkeit im Jahr 248—247 v. Chr. mit einem darauf folgenden 120jährigen Ringen mit den Seleuciden geschichtlich sei. Insbesondere will er von den beiden Königen Dejokes und Phraortes wenigstens dem ersteren durch die Combination mit dem inschriftlichen „Dajaukku" und „Bit Dajaukku" (Haus des Dajaukku) zur Zeit Sargons die Existenz retten. Den Ktesias gibt er dagegen als einen längst vor den Keilschriftstudien durchschauten Lügner den Assyriologen preis. In letzterem Punkte, dem der Ueberschätzung der assyrischen Geschichtsquellen, zieht v. Gutschmid gegen die Verschiebungen von Jahrszahlen und Strichen des Regentenwechsels in der Eponymenliste zu Felde, Fehler, denen der Referent nur wenig Gewicht beilegen kann, da es sich kaum um ein paar Jahre handelt. Ein viertes Aergernis ist dem Kritiker in der Anwendung der Entzifferungen namentlich der Misbrauch des Argumentum a silentio zu Gunsten der bisherigen keilinschriftlichen Erhebungen gegen die Bibel und Profanscribenten. Der wichtigste Gegenstand seiner Polemik ist hier die Identificirung Phuls mit Tiglath-Pileser II., wovon der Referent in den „Theologischen Studien und Kritiken" 1876, S. 134—142 in einer nicht ohne Anerkennung gebliebenen, aber eben doch jetzt nicht mehr haltbaren Weise gehandelt hat. Leider ist mit v. Gutschmids Zusammenstellung Phuls mit dem Porus des Ptolemäischen Kanons der biblischen Chronologie wenig gedient.

Der Abwehr dieses Angriffes hat nun Schrader sein in längerer Sammlung seiner Gelehrsamkeit und Kraft ausgereiftes Werk: „Keilinschriften und Geschichtsforschung", gewidmet.

Die Polemik seines Gegners recapitulirend bespricht er im „ersten allgemeinen Theil" zuerst den Werth der Hülfsmittel der Entzifferung. Der Unterschätzung der Inschrift von Behistun wegen der Beschädigung ihres assyrisch-babylonischen Theiles tritt er mit der Antwort entgegen, daß der ihn auswaschende Bach denn doch ganze und den Sprachbau genügend kennzeichnende Sätze

unversehrt gelassen habe, nicht aber, wie v. Gutschmid behaupte, keinen einzigen. An der Benützung der Paralleltexte geht er als von dem Gegner unangefochten vorüber. Bei den Syllabaren rechtfertigt er die Assyriologen gegen den Vorwurf eines neugierigen Experimentirens an zusammenhängenden geschichtlichen Texten unter gleichgültiger Vernachläßigung dieser Hauptfundgruben mit der Berufung auf die Thatsache, daß eine Reihe von Keilschriftforschern, darunter er selbst, das hochwichtige Studium der Syllabare bereits aufgenommen habe. Mit diesem Studium der aphoristischen Schrift- und Sprachdarstellung müssen aber Expositionsversuche an zusammenhängenden Texten Hand in Hand gehen, da nur die Beobachtung eines Wortes im Zusammenhang, nicht aber in seiner Isolirung einen Schluß auf seine wirkliche Bedeutung gestatte. Die Wahl gerade geschichtlicher Inschriften zu den Expositionsversuchen habe aber darin ihren Grund gehabt, daß diese überall zuerst zugänglich geworden seien und die einfachste, sowie durch den Vorgang der Phrasen der dreisprachigen Achämenideninschriften verständlichste Ausdrucksweise darböten. Die Bedeutung der Bilder für die Interpretation eines Textes zu erörtern, behält er sich einstweilen vor, und die Forderungen v. Gutschmids für die Anwendung der freien historischen Combination erkennt er ohne Einschränkung an. Ebenso unbefangen gesteht er sodann die Verwicklung der assyrisch-babylonischen Schreibweise zu, zerstreut aber die hieraus erwachsenen Bedenken mit der Beruhigung über die Polyphonie, daß die Anzeige der Vocalisirung durch den Syllabismus und der Zusatz von erklärenden Begriffszeichen zu den Namen von Göttern, Menschen, Thieren, Steinen, Städten, Ländern u. s. w. dankenswerthe Fingerzeige für das Verständnis der Texte gebe, so daß nur die mangelhafte Wiedergabe der Laute (Zischlaute, Hauchlaute u. s. w.) bei fremden Namen als Aergernis zurückbleibe, und durch die Aufklärung über die Homophonie, daß deren Schrecken nur für die Dauer des anfänglichen Glaubens an den Consonantencharakter der assyrisch-babylonischen Schrift gewirkt habe, aber mit der Entdeckung des Syllabismus von Hincks verschwunden sei, indem nunmehr die Homophonie auf wenige Zeichen reducirt

und zum erwünschtesten Hülfsmittel für die Entzifferung geworden sei, wofür er beispielsweise die Wichtigkeit der Variante biluti für bḷuti anführt, da letzteres ohne diese homophone Variante auch batluti gesprochen werden könnte, und weiter auf die Bestimmung der Aussprache des Imperfectes iplah er fürchtete sich, statt der auch möglichen ip-par, durch eine homophone Variante aufmerksam macht. Bei dieser Sachlage wird man Schrader kaum widersprechen können, wenn er die Lesung und Deutung hauptsächlich geschichtlicher Inschriften für im wesentlichen gesichert erklärt und die Verwendung der bereits gelungenen und noch zu erwartenden Entzifferungsresultate für die historische Construction verlangt.

Der Zuversichtlichkeit des Verfassers in Sachen der Entzifferung würden nun freilich die von v. Gutschmid neben den oben angeführten im Schriftcharakter liegenden Schwierigkeiten der Lesung und Deutung noch besonders geltend gemachten Instanzen theils objectiver, theils subjectiver Natur eine gefährliche Opposition machen, wenn sie ebenso gesichert wären, als sie scharfsinnig aufgestellt sind. Die zwei Instanzen objectiver Natur sind die Menge der Schreibfehler und Irrtümer in den Inschriften und die linguistisch aus der Vernachläßigung der den semitischen Sprachen specifisch eigentümlichen Nüancirung der Zischlaute in der Schrift und historisch aus der Codification des Schrift- und Sprachschatzes in den Syllabaren des siebenten Jahrhunderts einer- und dem Gebrauch des Aramäischen in Ninive anderseits ersichtliche Abgestorbenheit der assyrischen Sprache im Zeitalter der meisten und wichtigsten Inschriften. Die erstere Instanz beschränkt sich aber nach Schrader auf etliche verschriebene Fremdnamen und Lücken für deren Eintrag, sowie auf ein Dutzend historischer, aber nicht einmal sämtlich erwiesener Irrtümer, welche Smith in apologetischem Interesse für die Bibel gesammelt hat, und welche Schrader alle klüglich aufzählt, um ihre Unerheblichkeit aufzuzeigen. Unter allen Umständen muß man bei einem Dutzend oder vielleicht gar Dutzenden von Fehlern, die Schrader selbst unbefangen vermuthet, in den Hunderten und aber Hunderten von Inschriftenzeilen, die uns vorliegen, fragen: „Was soll das unter so vielen?“ Die letztere von

v. Gutschmid mit dem oben erwähnten, aber von Schrader bestrittenen Parergon über den Einfluß der ägyptischen Schrift auf die assyrisch-babylonische und dieser auf die des Pehlewi eingeleitete Instanz weist Schrader mit der Berufung auf die unanfechtbare Entdeckung ab, daß die Syllabare Sardanapals II. keineswegs lauter Originale, sondern vielmehr meist Copien älterer Verzeichnisse aus den Zeiten der vollen Lebenskraft der assyrischen Sprache seien, deren Entstehung mit dem Beginn der Uebersetzung akkadisch-sumirischer Texte in das Assyrische oder der Uebertragung der akkadischen Schrift auf das Assyrische gegeben gewesen sei, sodann mit der Aufstellung des sprachlichen Gegengrundes, daß die jüngsten Inschriften ganz dasselbe Gepräge orthographischer Unregelmäßigkeit an sich tragen, wie die ältesten aus dem zwölften und vierzehnten Jahrhundert, und endlich mit der Erhebung des exegetischen Einwurfes, daß aus der Bitte der Unterhändler Hiskia's an den assyrischen Erzschenken in 2 Kön. 18, 26: „Rede mit deinen Knechten auf Aramäisch, denn wir verstehen es, und rede nicht mit uns auf Jüdisch vor den Ohren des Volkes, das auf der Mauer ist“, nur der internationale Gebrauch des Aramäischen in Vorderasien vom Tigris bis zum Mittelländischen Meer folge, nicht aber das Absterben der assyrischen Sprache schon während des Bestandes des assyrischen Reiches, da sonst Jes. 28, 11 und 33, 19 das assyrische Volk nicht als ein Volk stammelnder Zunge und unverständlicher Rede hätte schildern können. Dieser Argumentation kommt im babylonischen Parallelreich das Fortleben der babylonischen, d. i., Kleinigkeiten abgerechnet, der assyrischen Sprache bis in die Arsacidenzeit zu Hülfe, was eine Urkunde aus dem Jahr 105 v. Chr. beweist. Auf diese Umstände gestützt, erklärt Schrader jeden aus der Hypothese der frühen Abgestorbenheit der assyrischen Sprache abgeleiteten Schluß auf die Unsicherheit des Verständnisses der assyrischen Inschriften zum voraus für hinfällig. Die zwei Instanzen subjectiver Natur sind die Uebersetzungsdifferenzen der Assyriologen und die Behauptung der Nichtigkeit der Entzifferungscontrole durch die zweisprachigen, assyrischen und aramäischen, Texte. Die erstere Anklage gesteht der Verfasser als bei dem dermaligen Stand der Entzifferung noch

unvermeidlich zu, weist aber den hierauf gebauten Vorwurf gegen die Assyriologen, als ob sie ein blindes Zutrauen zu ihren Deutungen forderten, für seine Person zurück, da er noch in allen seinen Publicationen den Leser zur Selbstprüfung aufgefordert und durch die Beigabe von Transscriptionen des betreffenden Keilschrifttextes angeleitet habe, um ihm die demütigende Selbstverleugnung des Autoritätsglaubens zu ersparen und ihm nebenbei Aergernisse des Uebersetzungswiderspruches, wie das zwischen dem Activ und Passiv von Morden in einem Fragment der assyrischen Verwaltungslisten (K. u. AT., S. 331 Anm.) verständlich zu machen. Die letztere Anklage verwandelt er in eine Rechtfertigung für die Entzifferung, indem er einerseits die von v. Gutschmid, als über die Zuverläßigkeit oder Unzuverläßigkeit der Keilschriftlesung entscheidend betonte Prioritätsfrage über die Entzifferung der beiden Legenden für irrelevant erklärt, sobald die Entzifferung eines assyrischen Eigennamens nach Maßgabe der den Assyriologen sonst und längst feststehenden Leseregeln mit der aramäischen Transscription übereinstimme, dabei aber doch glücklicherweise wenigstens für einen Fall die chronologische Priorität der Keilschriftlesung darthun kann, und anderseits die Deutungswidersprüche zwischen der keilschriftlichen und aramäischen Legende, um das einzige Beispiel v. Gutschmids in der Löweninschrift Nr. 9 (A. B. K., S. 176 unten) durch die Auseinandersetzung ihrer Entzifferungsgeschichte verringert und die Deutungsübereinstimmungen um zwei interessante Fälle vermehrt.

Ist hienach das bisherige Entzifferungsverfahren als im wesentlichen zuverläßig anzuerkennen, was übrigens, wie im Eingang bemerkt worden ist, v. Gutschmid trotz aller seiner Einwürfe auch thut, so ist eben damit der Anspruch der Assyriologen auf die historische Verwendung ihrer Entzifferungsergebnisse im Princip gerechtfertigt, wenn er auch in der Praxis selbstverständlich je nach der speciellen Sachlage zu modificiren sein wird. So ist denn nunmehr das böse Interdict „Chaldaeos ne consulito“ wenigstens in thesi hinfällig geworden.

Um nun aber auch dessen Hinfälligkeit in praxi zu beweisen, widmet der Verfasser der Ehrenrettung der bisherigen realistischen

Entzifferungen den „zweiten speciellen Theil" seines Buches. Er bespricht darin zuerst die geographischen und dann die historischen Aergernisse seiner Resultate.

Die „erste Reihe" der geographischen Fragepunkte eröffnet er mit dem „Ur der Chaldäer". Um sich einerseits gegen die ihm von v. Gutschmid aufgebürdete theoretische Aufhebung des Unterschiedes zwischen einem Land und einer Stadt in seiner Controverse mit Dillmann über dessen Repristination der Hypothese der armenischen Nordlage des mit Arphachsad nach Renan identischen Ur Kasdim zu verteidigen und anderseits seiner Widerlegung Dillmanns in der „Jenaer Literaturzeitung" eine größere Oeffentlichkeit zu geben, schränkt er zuerst seine Verneinung des Unterschiedes zwischen Stadt und Land auf die specielle Praxis der assyrisch-babylonischen Keilinschriften ein, Städtenamen mit dem Prädicat des Landes und umgekehrt Ländernamen mit dem der Stadt auszustatten, eine Seltsamkeit, welche er aus der dem akkadischen Begriffszeichen KI in den Syllabaren beigelegten Doppelbedeutung „Stadt" und „Land" erklärt, worauf er die assyriologische Identification von Ur Kasdim mit dem inschriftlichen Ur = Mugheir in Südbabylonien am linken Euphratufer mit den Behauptungen rechtfertigt, daß es anderswo weder ein Ur [1]) noch Chaldäer gebe, und daß die Gleichförmigkeit der Sprache von den ältesten bis zu den jüngsten babylonischen Inschriften den Schluß verbiete, welchen man aus dem durch den assyrischen Canzleiausdruck „Sumir und Akkad" für Südbabylonien begreiflichen Fehlen des Namens der Chaldäer in den Inschriften vor dem neunten Jahrhundert zu Gunsten der Annahme einer späteren Einwanderung der Chaldäer von Norden her gezogen hat. — An Schraders doppelten Nabatäern, nämlich aramäischen und arabischen, in den Inschriften gegen v. Gutschmids einzige arabische Nabatäer geht

[1]) Es gibt aber ja doch Ur genug nördlich von Babylonien (s. Theol. Stud. u. Krit. 1874, S. 773). Aus den dortigen Concurrenten ist übrigens der Landschaftsname Osrhoëne und der Stadtname Roha und Urhoi für Edessa als aus Chosroëne, d. i. „Chosrau-stadt" entstanden, gegen Hitzig auszuscheiden (s. Zeitschrift d. D.-M. G., Bd. XXXII, S. 743.



der Referent vorüber, um bei dem Sephârad des Propheten Obadja einen Augenblick anzuhalten. Bekanntlich ist die Combination dieses Sephârad mit dem Çparda der persischen Keilinschriften seit deren Lesung herkömmlich und daher dessen Verlegung nach Kleinasien, beziehungsweise Lydien, allgemein üblich; Schrader aber gestattet sie nur für die Voraussetzung der von Hitzig aufgestellten, von ihm aber ausdrücklich bestrittenen und auch, wie es scheint, von v. Gutschmid geleugneten Entstehung des obadjanischen Hochspruches in der griechischen Zeit, indem er gegen v. Gutschmid dessen Hypothese eines Verkaufes gefangener Juden nach der Zerstörung Jerusalems unter Nebukadnezar nach Lydien als einen unhistorischen Widerspruch gegen die von Jer. 39, 9 ff. berichtete Wegführung nach Babel zurückweist und demgemäß die Identität Sephârads mit dem Sa-pa-ar-da Botta's in assyrisch-babylonischen Inschriften vermuthet, welches im südwestlichen Medien Babylonien zu liege. Von dieser nach Schraders Angabe zuerst von Franz Lenormant aufgestellten Conjectur hat die biblische Realistik jedenfalls Notiz zu nehmen. — Minder wichtig für das biblische Interesse ist der Streit des Verfassers mit seinem Gegner über die Stadt Amgarrun, einem Lesefehler der Assyriologen für Megiddo nach der Meinung des letzteren, einem Schreibfehler des Steinmetzen für Ekron nach der Folgerung des ersteren aus der Umgebung der Philisterstädte, und über den Bereich des Namens Pelastav, d. i. Philistäa, in den Inschriften, dessen Ausdehnung auf das Reich Juda sich Schrader gegen v. Gutschmid zu vermuthen erlaubt.

Die „zweite Reihe" beginnt der Verfasser mit einer in „negativer" und „positiver Ausführung" angestellten Untersuchung über das Land Kummuch zur Erhärtung der assyriologischen Combination mit dem (erweiterten) Kommagene der Classiker gegen die v. Gutschmids mit Kamach bei Erzendschan in Armenien. Wir können hier nur das für die biblische Theologie interessante Resultat über die Hethiter und Karchemis herausheben. Im zwölften Jahrhundert v. Chr. verstanden die Assyrer unter dem mat Chatti die Länder und Reiche zwischen dem mittleren Euphrat und dem Orontes mit der Hauptstadt Gargamis oder Karchemis,

dessen Ruinen Smith in den Trümmerhaufen von Jerabulus oder G(Dsch)irbas nördlich von der Mündung des Sâg(dsch)ûr in den Euphrat aufgefunden haben will, wogegen Kanaan einschließlich Phönicien bestimmt davon unterschieden wurde; im achten Jahrhundert subsumirten sie auch Syrien und das phönicisch-philistäische Küstenland darunter; im siebenten Jahrhundert übertrugen sie den Namen geradezu auf die Küstenländer des Mittelmeeres: Kanaan und Philistäa samt Edom, Moab und Ammon, bis er endlich ganz verschwand, weil die Hethiterreiche im assyrischen Großreich aufgegangen waren. Ein Resultat, mit welchem nach dem Verfasser die ägyptische und biblische Archäologie zusammenstimmen. Die erstere verstehe unter „Cheta“ oder „Chita“, das Land zwischen dem Orontes und Euphrat, die letztere wisse von der Ausfuhr ägyptischer Pferde an „alle Könige der Chittim und die Könige von Aram“, und von den Königen der Chittim als den vermeintlichen Söldnern Jorams von Israel gegen die Syrer Benhadads. Waren diese nördlichen Hethiter gleichen Stammes mit denen in Kanaan von Abraham bis Esra? Schrader spricht sich über diese Frage nicht aus, sondern beschränkt sich auf die Bemerkung, daß den Inschriften hierüber nichts zu entnehmen sei. Die Frage ist von Bunsen, dem Vater, de Rougé und Brugsch (auch noch in seinem neuesten Werke: „Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen“, S. 450) bejaht, von Chabas, Ebers, J. G. Müller, Grätz und Kautzsch (in seinem Artikel „Hethiter“ in Ed. Riehms „Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser“) aber verneint worden. Die Gründe der Verneinung imponiren jedoch wenig. Der physiologische der weißrothen Hautfarbe und Bartlosigkeit der Cheta gegenüber von der dunkeln Farbe und Barttracht der Kanaaniter auf den ägyptischen Bildern ist irrelevant, da das Alte Testament nirgends eine nationale Verwandtschaft zwischen den Hethitern und Kanaanitern behauptet oder auch nur voraussetzt. Kaum schwerer wiegt der geographische des nördlichen Wohnsitzes der profanen und des südlichen der biblischen Hethiter, da Jos. 1, 4 nach der Ansicht des Referenten, der hier mit Hitzig gehen muß und die herkömmliche Taschenspielerei der Vertauschung der Hethiter mit den Ka-

naanitern ebenso wenig acceptiren kann, als er mit Grätz „das ganze Land der Hethiter bis zum großen Meer" auf die Strecke vom Euphrat bis zum Meerbusen von Issus, nördlich von Aram und Phönicien, also auf das Syrien der Seleuciden einschränken möchte, den ursprünglich weiten Wohnungs- und Machtbereich der Hethiter garantirt. Das aus dieser früheren hohen Machtstellung der Hethiter gezogene politische Bedenken der Unmöglichkeit ihres Herabsinkens in den wenigen Jahrzehnten zwischen Ramses II. und Josua auf das gleiche Niveau mit den einheimischen kanaanitischen Völkerschaften erledigt sich durch die von den inzwischen eingebrochenen kleinasiatischen und griechischen Seevölkern über sie gekommene Katastrophe, welche sie später zur widerstandslosen Unterwerfung unter deren ägyptischen Besieger Ramses III. zwang. Auf viel festeren Füßen steht endlich der linguistische Grund des hebräischen Charakters der biblischen Hethiternamen im Gegensatz zum aramäischen der von den Aegyptern überlieferten auch nicht, da sich der erstere aus der allmählichen Hebraisirung der in das israelitische Volkstum eingesprengten Hethiterreste begreifen läßt und der letztere trotz Chabas erst noch zu beweisen ist. Brugsch sagt a. a. O., S. 452: „Daß diesen Namen kein semitisches, wenigstens kein rein semitisches Gepräge aufgedrückt ist, liegt auf der Hand." Dagegen ist die Trennung der biblischen Chittim und assyrischen Chatti von den Kittim und Kition gegen Eusebius und Hieronymus und nach ihnen gegen Gesenius, Movers, Ewald und Grätz völlig berechtigt. — An den drei Musri, deren erstes sicher das Land Aegypten, zweites vielleicht das Gebirge Maklûb bei Ninive, drittes aber vielleicht Adherbeig(dsch)an sei, sowie am Zwillingspaare Mâgan und Miluchchi, ursprünglich zwei akkadischen Appellativen, deren ersteres „Schiffe = Fluß", mit dem Landzeichen „Land der Flußschiffe" oder „Land der schiffbaren Flüsse" bedeute, während das letztere bis jetzt unbestimmbar sei, die sich aber allmählich zu einem Eigennamen für Aegypten und Aethiopien verdichtet hätten, welcher aber auch auf südbabylonische Gegenden seine Anwendung gefunden zu haben scheine, erlaube der Verfasser dem Referenten unter der Anerkennung seiner glücklichen Rechtfertigung der Gleichung Miluchchi-Meroë auf der

Basis der Begriffs- und nicht der Lautidentität, welche v. Gutschmid mit der vielleicht späten Entstehung des Namens Meroë und mit der sicher erst nach den äthiopischen Königen der XXV. Dynastie erfolgten Erhebung dieser Stadt zur Residenz wuchtig angegriffen hat, mit dem Leser vorüberzugehen, um „zur Geschichte“ zu kommen.

Billig beginnt hier Schrader die „erste Reihe“ mit der assyrischen Eponymenliste, welche uns einschließlich der von ihm so genannten „Verwaltungsliste“, d. h. der Eponymenliste mit chronikalischer Beischrift zu jeder Eponymie, in sechs oder sieben sich gegenseitig ergänzenden Verzeichnissen vorliegt und einen Zeitraum von 228 Jahren umfaßt, beziehungsweise von 893 bis 666 v. Chr. reicht. Bekanntlich tobt der Streit um deren Lückenhaftigkeit oder Lückenlosigkeit. Für die erstere plaidirt im apologetischen Interesse für die biblischen Königsbücher immer noch Oppert. Seine Hauptgründe sind die Uebereinstimmung der biblischen Chronologie mit der Eponymenliste im Fall der Combination der monumentalen Sonnenfinsternis unter der Eponymie Purilsalche's mit der astronomischen am Freitag, den 13. Juni 809 v. Chr. und die unerträgliche Vernichtung des Königs Phul im Fall ihrer Combination mit der am Donnerstag, den 15. Juni 763. „Also ist“, lautet der Schluß Opperts in „Salomon et ses successeurs“, p. 53, „zwischen Asurnirar, dem Sardanapal des Ktesias, und Teglathphalasar eine Lücke von 47 Jahren, während welcher unter anderen der Chaldäer Phul regierte.“ Diese Lückenhypothese wird nun allerdings von v. Gutschmid nicht anerkannt, allein trotzdem die chronologische Zuverläßigkeit der Eponymenliste eben auch nicht. Schrader wendet sich zuerst gegen den letzteren Gegner, der mit angeblichen Schreibfehlern und unrichtigen Regierungs-Trennungsstrichen argumentirt. Die ersteren beschränken sich auf den Schluß v. Gutschmids aus der Einsetzung zweier Eponymennamen in eine Zeile in Canon III (s. K. u. A. T., S. 318) auf den Ausfall einer Jahreszeile und das Misverständnis des der ausgefallenen zugehörigen Eponymennamens statt der Conclusion Schraders auf den Geiz des Schreibers mit dem Raum des Thontäfelchens und auf den Druckfehler in K. u. A. T.,

S. 318, den Eponymen zum Jahr 717 in Canon IV ebenso wie den des Jahres 716 Tab-sil-asar statt Tab-sar-Asur zu nennen, wie das monumentale Original hat. Bedenklicher sind die letzteren, da es unter den 27 controlirbaren von den 34 Regierungs-Trennungsstrichen im ganzen 18 richtige und 9 falsche zu geben scheint. Doch der Leser mag sich beruhigt die Falten vom Gesichte streichen, die anscheinend falschen Striche verschieben die betreffenden Regierungsantritte nur um ein und zwei Jahre, und eine so unbedeutende Abweichung erlaubt noch lange kein Verdammungsurtheil der Eponymenliste überhaupt. Der Verfasser wird es daher unbesorgt seinen Kritikern anheimstellen können, ob sie seinen Versuch goutiren wollen oder nicht, dieses Aergernis zurechtzulegen durch die Hinweisung auf das Schwanken der Könige selbst in der monumentalen Zählung ihrer Regentenjahre zwischen Ante- und Postdatirung und auf das Bestreben der Schreiber, durch die Setzung des Theilstriches vor dem Jahr der nach älterer Uebung sicher nicht über das zweite volle Regierungsjahr abwärts fallenden königlichen Eponymie die folgende Eponymengruppe auch als solche des und des Königs zu charakterisiren. Die Hauptsache ist, daß die Zahl und Reihenfolge der 228 Eponymen in sämtlichen Verzeichnissen durchaus identisch ist. Wie ist nun die fest geschlossene Eponymenreihe in die historische Zeitrechnung einzufügen? Die Assyriologen sind in der glücklichen Lage, antworten zu können: mittelst des ptolemäischen Canons, der gerade in dem Zeitraum, in welchem die Geschicke Assyriens und Babyloniens sich ineinanderschlingen, die Könige der Babylonier nach der Dauer ihrer Regierungen von 747 v. Chr. an mit unanfechtbarer Genauigkeit verzeichnet. Die Schwierigkeit der Recognoscirung seiner Königsnamen in denen der anderweitigen Quellen, auch der Monumente, ist bis auf wenige Namen hinweggeräumt und ein doppeltes, assyrisches und babylonisches, Regierungsdatum des Königs Sargon-Arkean auf einem mit der Eponymenliste correspondirenden Thontäfelchen gibt die Norm für den Anschluß an den Canon und durch den einen Fall für die chronologische Fixirung sämtlicher Eponymen ab. Anderseits dient aber auch die Eponymenliste dem ptolemäischen Canon zur Bestätigung, wie der Verfasser sich nunmehr gegen

Oppert wendend an der Sonnenfinsternis unter der Eponymie Purilsalche's (Pur-il-[an]-sa-ga-li, ein dem Verfasser unverständlicher Name) zeigt. Dieselbe fand im Monat Sivan statt und war, da der ptolemäische Canon die Eponymie Purilsalche's auf das Jahr 763 fixirt, also die in der Umgegend Ninive's nahezu totale Sonnenfinsternis vom 15. Juni 763. Rein astronomisch könnte sie nun freilich auch mit der Sonnenfinsternis vom 13. Juni 809 zusammenfallen, da auch diese für die Lage von Ninive eine fast totale war. Hiedurch würde jedoch nicht bloß die Eponymenliste lückenhaft, wie Oppert will, sondern es würde auch der ptolemäische Canon umgestoßen, der rückwärts fortgesetzt die Sonnenfinsternis ebenfalls in das Jahr 763 bringen würde. Letzterer imponirender Gegengrund hat nun Oppert nach Schrader wenigstens früher bestimmt, seiner Datirung der Sonnenfinsternis unter Purilsalche auf den 13. Juni 809 durch die Einzwängung der Sonnenfinsternis vom 2. Juni 930 in den keilinschriftlichen Bericht von der Thronbesteigung Asurnaßirhabals eine weitere Stütze zu geben, welche aber an zwei Stellen brüchig ist. Zum ersten war nämlich die an und für sich totale Sonnenfinsternis vom 2. Juni 930 in Ninive kaum bemerklich, und zum anderen besagt der fragliche Inschriftensatz nur, daß die Sonne im Beginn der Herrschaft Asurnaßirhabals „ihren guten Schatten“ auf ihn geworfen habe, ein Ausdruck, der nach dem Nachweis Schraders nur die Gnade der Götter für den Betreffenden, nirgends aber eine Verfinsterung der Sonne zu dessen Zeit bedeutet. In der vorhin erwähnten neuesten Publication Opperts findet sich übrigens die Beziehung auf die Sonnenfinsternis vom 2. Juni 930 nicht mehr, so daß ihm für seine Lückenhypothese lediglich noch als einzige Stütze der Widerspruch der Eponymenliste mit der biblischen Zeitrechnung übrig bleibt. Leider büßt aber diese Instanz an Autorität nicht wenig durch den Umstand ein, daß die biblischen Jahrszahlen nicht bloß mit der Eponymenliste, sondern eben auch mit dem ptolemäischen Canon in Conflict kommen, wenn sie den Einfall Sanheribs in das 14. Regierungsjahr Hiskia's, d. i. 714 nach der landläufigen Berechnung aus den biblischen Daten, verlegen, während der Canon das Jahr 705 zum letzten Regierungsjahr

Sargons-Arkeans macht. Man hat heutzutage über drei Lösungsversuche dieses Conflictes zu verfügen. Oppert corrigirt die Bibel mittelst Umstellung der Kapitel in den Königsbüchern über die Krankheit Hiskia's und den Einfall Sanheribs behufs der Verlegung der Krankheit in das 14. und des Einfalles in das 14. nach dem 14., d. h. in das 28. Regierungsjahr Hiskia's, ein Ausweg, den längst Tyrwhitt abhängig oder unabhängig von Oppert in Thl. XVIII des „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland" eingeschlagen hat. Wellhausen wirft kurzweg die Gleichzeitigkeit Hiskia-Hosea beiseite und verlegt den Regierungsantritt Hiskia's in das Jahr 715. Am besten aber wird man mit Kleinert gehen, der von dem Redactor von 2 Kön. 18 zwei assyrische Einfälle, den unter Sargon im Krieg gegen Asdod in den Jahren 713—711, und den unter Sanherib im Jahr 702 oder 701, in den einzigen des letztgenannten Königs unter Uebertragung des Datums des früheren Einfalles auf den späteren zusammengeworfen sieht. Bei jedem beliebigen Lösungsversuch wird man übrigens, wenn man anders ehrlich sein will, zugestehen müssen: hier ist ein Fehler in der biblischen Chronologie! Wo aber einer ist, können auch mehrere sein, muß selbst der Referent hinzusetzen, der sich zu den hartnäckigsten Apologeten der biblischen Zahlen rechnet. Doch auch den Fall gesetzt, die biblische Zeitrechnung würde keinen einzigen offenkundigen und unwidersprechlichen Fehler aufweisen, so würden dafür gewisse Eigentümlichkeiten der Eponymenliste, nämlich der regelmäßige Turnus der Eponymie unter den neun vornehmsten Würdeträgern nach dem König, der nicht bloß, wie Oppert meint, unter Tiglath-Pileser üblich gewesen, aber von ihm selbst wieder aufgegeben worden war, sondern nach Schraders Beweisführung aus der Liste bis zum Jahr 703 in der Uebung blieb, insbesondere aber die Wiederkehr einer und derselben Person in der gleichen amtlichen Eigenschaft vor und nach der vorausgesetzten Lücke, die harmonistische Lückenhypothese Opperts verbieten. Uebrigens reicht Oppert mit der Lückenhypothese nicht einmal aus, sondern muß, um die keilinschriftliche Zeitrechnung mit der biblischen in Uebereinstimmung zu bringen, noch zu einer anderen Ungeheuerlichkeit seine Zuflucht

nehmen: er muß die Könige Menahem und Asarjah, welche in den Königsbüchern vor Tiglath Pileser und als Zeitgenossen Phuls aufgeführt werden, geradezu verdoppeln und einen älteren und jüngeren Menahem und Asarjah unterscheiden, Homunculi, von ihrem Chemikus durch die Retort' getrieben, aber in der Bibel und in den Inschriften gleich unerfindlich. Man sieht: Opperts ganze apologetische Mechanik baut, so hoch sie auch an Kühnheit die den Buchstaben wägende Detailkritik v. Gutschmids überragt, doch nur — „ein mäßig Kartenhaus".

Nach dieser gründlichen Sicherstellung der Unversehrtheit und Zuverläßigkeit der Eponymenliste wendet sich der Verfasser zu den einzelnen historischen Aergernissen, welche die assyriologischen Aufstellungen gegeben haben.

Das erste ist Ahab von Israel unter den verbündeten syrischen Königen, welche Salmanassar II. im Jahr 854 bei Karkar schlug. Denn es liegt in dieser Situation Ahabs nicht allein ein Widerspruch gegen die biblische Chronologie, nach deren extremsten Berechnungen für diesen Punkt von Bengel und des Vignoles Ahab von 923 bis 901 oder von 907 bis 889 regiert hat, sondern auch nach Wellhausen ein Widerspruch gegen die geschichtliche Sachlage, insofern diesem Gelehrten die freie Bundesgenossenschaft eines samarischen Königs mit einem damascenischen in jener Zeit kaum als denkbar erscheint. Den letzten Streich hat aber gegen Ahabbu Sir-'-lai = Ahab von Israel v. Gutschmid geführt, indem er unter dem Rechtstitel der sonst ausschließlichen Benennung Israels als „Land Omri's" oder „Land des Hauses Omri's" und der Polyphonie des von Schrader sir gelesenen Zeichens die Lesung Sir-'-lai vernichtet und ihr die Haighs Sû-'-la-ai substituirt. Das wäre das Adjectiv eines nicht existirenden Landesnamens Sû'al, den v. Gutschmid scharfsinnig mit dem von Haigh und Smith auf dem Monolith Salmanassars gelesenen syrischen Landesnamen Sa-'-al, wofür sonst Sam-'-al vorkomme, combinirt. Selbstverständlich opponirt der Verfasser gegen die chronologische Differenz an und für sich nicht, nur verkürzt er sie auf 13 bis 14 Jahre, aber gegen Wellhausens historische und v. Gutschmids paläographische Angriffe seiner Lesung und Deutung

weiß er sich zu wehren. Gegen den ersteren wendet er als Beispiele die späteren Bundesgenossenschaften Baesa's mit Benhadad, dem Sohn des Tabrimmon, und Pekahs mit Rezin ein und als Beweggrund eines solchen Bündnisses macht er mit M. Duncker die damalige, durch das Vordringen des Vaters Salmanassars bis nach Kanaan-Phönizien auch den Israeliten fühlbar gewordene, Gefährlichkeit der neuen assyrischen Weltstürmer geltend. Gegen den letzteren verweist er wegen des ἅπαξ λεγόμενον „Israel" in den Inschriften auf deren künftige weitere Durchforschung, erhärtet sodann den bemängelten Lautwerth des in Frage stehenden Zeichens als den unter den obwaltenden graphischen Umständen allein möglichen und deckt endlich in dem Sa-'-al für Sam-'-al durch eine neue Besichtigung des Originals von Friedrich Delitzsch und ihm selbst ein Spiel der Phantasie Haighs und Smiths auf. — Die Beziehung des Jahua-habal-Humrî, d. i. Jahua, Sohn Omri's, auf Jehu von Israel hält der Verfasser trotz dessen Einstellung zwischen zwei mit Trampelthieren ihren Tribut ableistenden Provinzen, welche er durch die Bestreitung einer geographischen Reihenfolge in dem Tributverzeichnis Salmanassars unschädlich macht, wegen seiner inschriftlichen Gleichzeitigkeit und Nachbarschaft mit Hasael von Damaskus aufrecht, wie er denn auch darauf beharrt, den Vorgänger und das Opfer des letzteren in der Bibel, Benhadad, mit dem inschriftlichen König X-'-id-ri (Rammanidri oder Binidri?) von Damaskus wenigstens der Person nach zu identificiren und deswegen die Lesart der Septuaginta zu bevorzugen, ohne aber damit bezüglich der Namen das Protocoll abschließen und, wie er von mehreren und auch von dem Referenten misverstanden worden ist, den syrischen Gottesnamen Hadad leugnen zu wollen. Nur den Königsnamen leugnet er gegen den lediglich von der Bibel abhängigen Nikolaus von Damaskus. — Gegen die v. Gutschmid paläographisch versuchte Unterscheidung zweier einander fremder Asarja in den beiden stark elidirten Inschriftenfragmenten Tiglath-Pilesers II. aus dem Südwestpalaste von Nimrud beweist der Verfasser die Identität des (A)-çu-ri-ya-hu mat Jahudi der einen Inschrift mit dem Az-ri-ya-a-hu ohne Nomen gentilicium der anderen Inschrift

mit der durch den Zusatz des Verbums ʿikimu zu beiden Namen in beiden Inschriften verbürgten Zusammengehörigkeit des Inhaltes und mit dem Schwanken der Keilschrift im Gebrauche der Zischlaute. Für seine Deutung auf den König Asarja-Usia von Juda recurrirt er gegen die Geneigtheit seines Kritikers, im Fall der Identität beider Asarja dem jüdischen König mit Oppert den von Rezin aufgestellten Gegenkönig des Ahas, den Sohn des Tabael in Jes. 7, 6, als „Asrijahu“ (אשריהו nach אשריאל in 4 Mos. 26, 31, „mon salut est Dieu“) entgegenzustellen, auf das abenteuerliche Schicksal dieses hypothetischen Asriah. Er soll nach Oppert ein Davidide gewesen sein, einen vergeblichen Aufstand gegen Ahas begonnen und dann sein Heil in der Flucht gesucht und gefunden haben, da ihn die Leute von Hamath zum König gewählt und ihren bisherigen Herrscher Eniel entsetzt hätten. Nach ganz kurzer Frist aber dieses Thrones wieder verlustig und unstet und flüchtig, soll er sich später Pekah und Rezin zum jüdischen Kronprätendenten angeboten haben, um nach dem Mislingen des Zuges gegen Ahas spurlos zu verschwinden. Gegen die von Wellhausen eingewendete geschichtliche Unwahrscheinlichkeit eines Abfalles Hamaths von Assyrien zu dem „unbedeutenden Kleinstaat“ Juda, legt der Verfasser den gewaltigen Aufschwung Juda's unter Asarja-Usia nach den Königsbüchern und der ihren Bericht ergänzenden Chronik, die in diesem Punkte selbst der skeptische Graf für unverdächtig erklärt habe, in die Wagschale, ein Aufschwung, der freilich unter Ahas schnell wieder niedergieng. Asarja-Usia kommt allerdings durch seine Identität mit dem Asarja Tiglath-Pilesers, um ein paar Jahrzehnte später zu stehen als in der Bibel; allein ist denn die Chronologie dieses Königs in der Bibel überhaupt intact, wenn er nach 2 Kön. 15, 1 im 27. Jahre Jerobeams II. von Israel zur Regierung gekommen und doch dieser selbst nach 2 Kön. 14, 23 im 15. Amazia's von Juda König geworden sein soll?

Die zweite Reihe beginnt der Verfasser mit Phul, diesem neuerdings vielgeplagten Schatten, dem die einen geschichtliches Fleisch und Bein zusprechen, die anderen vorenthalten wollen. Zu den ersteren gehört v. Gutschmid, zu den letzteren Schrader. Wie

schon früher bemerkt worden ist, kommt Phul in der Eponymenliste nicht vor, nun ist diese Liste lückenlos, also ist er entweder nie König von Assyrien gewesen oder er hat als König für gewöhnlich anders geheißen. Der Verfasser gibt zuerst eine Uebersicht und Widerlegung der Hypothesen der ersten Position. Obenan stellt er die Vermuthung George Rawlinson's (The five great Mon., 2. Ausgabe, Bd. II, S. 124; 1. Ausgabe, S. 388), Phul sei ein Usurpator in den westlichen und südlichen Provinzen des assyrischen Reiches neben Assurlusch (Assurnirar) gewesen, vielleicht auch ein babylonischer Monarch, nach Berosus ein chaldäischer König, dessen Name „Phulus" bei Alexander dem Polyhistor in dem „Porus" des ptolemäischen Canons wiederklinge und dessen Regierung frühestens 752 begonnen und spätestens 746 geendigt habe. Der Verfasser bemerkt dagegen, ein „König von Assyrien" sei eben kein „König von Babel" oder „der Chaldäer" und das Wagnis eines Feldzuges nach dem fernen Palästina sei von einem babylonischen König neben einem wenn auch schwachen, doch immerhin eifersüchtigen Nachbar in Ninive allzu unwahrscheinlich; endlich lasse der vage Ausdruck über das Gebiet Phuls keine Bestimmung seines Reichsmittelpunktes zu. G. Rawlinson stellt er seinen Gegner v. Gutschmid mit der Annahme an die Seite, Phul sei der Bruder und Mitregent Tiglath-Pilesers mit einem selbständigen Reichsantheil und dem Sitz in Sepharvaim gewesen. Die Beweisgründe v. Gutschmids sind die gleichzeitige oder gar gemeinschaftliche Wegführung Rubens, Gads und Halb-Manasse's durch die Könige von Assyrien, Phul und Tilgath-Pilneser, in 1 Chron. 5, 26 und Ahas' Bitte um Hülfe bei den „Königen" von Assyrien in 2 Chron. 28, 16. Aber 1 Chron. 5, 26 ist doch nur eine Confusion von 2 Kön. 15, 29 und 17, 6, welche von der Chronik selbst durch die in 1 Chron. 5, 6 eingeschobene Notiz von der Wegführung des Rubeniterfürsten Beera durch Tiglath-Pilneser, den König von Assyrien, als unhistorisch dementirt wird, und in 2 Chron. 28, 16 vertauschen schon die Septuaginta, die Peschitto und Vulgata den Plural mit dem Singular. Unter den Hypothesen der zweiten Position eröffnet der Verfasser den Reigen mit Smiths Identificirung Phuls mit Binnirar, welche die

unberechtigte Lesung „Pur- oder Pul-nirar“ involvirt und die Ausgleichung mit der biblischen Epoche Menahems 773 oder 772 nur um den Preis des Widerspruches mit der Eponymenliste, welche von 782 an Salmanassar III. an die Stelle Bin-nirars setzt, und der fatalen Personenverdoppelungen herstellt. Ihr schließt er Köhlers und G. Röschs Identificirungen Phuls mit den Eponymen Purilsalche und Bilmalik an. Gegen die erstere erinnert er an den mangelnden Königstitel und an die Unmöglichkeit des Uebergangs eines assyrischen R in ein hebräisches L, da dieser Lautwechsel nur zwischen dem Assyrischen und Persischen stattfinde. Gegen die letztere bemerkt er nach einem Scherze über die Bedenklichkeit der Zurückverlegung des „General Staff“ in die biblische Geschichte, daß Bilmalik kein Tartan oder Feldmarschall, sondern nur Statthalter von Arrhapachitis gewesen sei, ferner der Hebräer ein babylonisches Bil wol nicht Phul, sondern Bel gesprochen hätte und das Minhimmí Samírinai nicht einen beliebigen Israeliten, wie Rösch meine, sondern nur den König von Samarien bedeuten könne. Der Referent hat sich von der Triftigkeit der letzteren Einwendung aus Schraders Beweisführung über die Bedeutung der Verbindung eines Personennamens mit einem Nationaladjectiv sattsam überzeugt. Auf die Kritik der fremden Ansichten über Phul läßt der Verfasser die Rechtfertigung seiner eigenen Identificirung desselben nach Person und Namen mit Tiglath-Pileser, dem Porus des Ptolemäischen Canons, folgen, wobei er das Hauptargument v. Gutschmids, Tiglath-Pileser sei nach der Eponymenliste vor 734, wo aber nicht mehr Menahem, sondern Pekah in Samaria regiert habe, nie auch nur in die Nähe von Samaria gekommen, mit dem Nachweis aus den Monumenten widerlegt, daß dieser König im Jahr 738, dem Jahr der Tributzahlung Menahems, und noch vor seinem Zug gegen Pekah bis nach Phönizien vorgedrungen sei und also von dort aus leicht auf die Einladung Menahems (aber dieser erkaufte sich ja mit seinem Tribut nicht bloß seine Bestätigung, sondern auch den baldigen Abzug des Assyrers!) einen militärischen Spaziergang nach Samaria habe machen können. Für die ihm mit seinem Kritiker gemeinsame Identität Tiglath-Pilesers mit dem Porus des Canons

beruft er sich auf den Sieg des ersteren über den babylonischen König Ukinzir im Jahr 731 und auf seine nunmehrige Annahme des Titels eines Königs von Babylon, Umstände, welche das *Χινζίρου καὶ Πώρου* des Canons glücklich erklären. Weniger glücklich ist dagegen die Erklärung des Namens Phul aus dem mittleren Elemente des Namens Tiglath-Pileser, also als Abbreviatur des letzteren, da der Name Pulu als selbständiger Personenname auch sonst vorkommt, weswegen uns der Verfasser die Wahl läßt zwischen ihr und der anderen, Phul möchte ein Usurpator gewesen sein, welcher auf dem Throne, um seine Vergangenheit vergessen zu machen, seinen bisherigen Plebejernamen mit dem alten imposanten Königsnamen vertauscht habe. Dieser zweiten Erklärung stellt er als Stütze das Stillschweigen Tiglath-Pilesers über seine Herkunft unter.

Von der Untersuchung über Phul wendet sich der Verfasser gegen v. Gutschmids Vorwurf der Geringschätzung der nicht-assyrischen Geschichtsquellen, beziehungsweise des Berosus und Herodot. Zunächst verteidigt er in dem Abschnitt „Berossus und die Monumente" seine Opposition gegen die seit B. G. Niebuhr herkömmliche und auch von v. Gutschmid vertretene Identification der 526 Jahre der sechsten (fünften historischen) namenlosen Dynastie der 45 babylonischen Könige des Berosus mit den 520 Jahren der assyrischen Herrschaft über „Oberasien" bei Herodot. Die herodoteische Zahl macht zwar unwillkürlich den Eindruck eines Rundschliffes der historischen Kante der berosischen, aber der Verfasser sieht ihre beiderseitige Auseinanderhaltung durch das Stillschweigen des Berosus-Eusebius von einer Herrschaft dieser 45 Könige über Oberasien, hauptsächlich jedoch durch die geschichtliche Unmöglichkeit ihrer verschiedenartigen zur Aufrechterhaltung der Niebuhr'schen Combination beliebten Charakterisirung für geboten an. Zugleich assyrische Könige könnten die 45 unmöglich gewesen sein, da die Inschriften unwidersprechlich beweisen, daß Babylon in den 526 Jahren des Berosus (1273 bis 747) eigene Könige, wie Assyrien, gehabt habe. Assyrische Vasallenkönige könnten sie ebenso wenig gewesen sein, da zwar die Monumente schon vor diesem Zeitraum (1400 v. Chr.) und

während desselben von assyrischen Feldzügen nach Babylonien berichten, aber doch keinen Assyrerkönig vor Tiglath-Pileser II. von den Babyloniern als Rebellen reden oder sich den Titel eines „Königs von Babylon" beilegen lassen, so daß die assyrische Oberherrlichkeit über Babylonien in der Geschichte gerade da beginne, wo sie nach der Niebuhr'schen Combination des Berosus und Herodot aufhöre. Man habe also zur Ehrenrettung Herodots keinen Ausweg, als sein ἄρχειν der Assyrer zu einer zeitweiligen Obmacht über Babylonien abzuschwächen, diese aber schon mit 1400 v. Chr. und nicht erst mit 1273, wie v. Gutschmid aus dem von ihm zu spät angesetzten Rückgang der Pharaonenherrschaft im vorderen Asien erst unter der XX. Dynastie fälschlich folgere, zu beginnen und jedenfalls bis 650 auszudehnen, d. h. die 520 Jahre Herodots in 750 zu corrigiren. Diese Unzuträglichkeiten hätten, wie es scheine, v. Gutschmid zu der Umwandlung des assyrischen Vasallenkönigtums der 45 Glieder der sechsten berosischen Dynastie in eine assyrische Nebendynastie veranlaßt, wozu er sich das Recht in der Notiz des Eusebius aus Alexander dem Polyhistor sucht: post quos annos etiam ipsam Semiramidem in Assyrios dominatam esse tradit. In diesem Fall müßten jedoch die uns aus dem Zeitraum von 1273 bis 747 überlieferten Königsnamen auch ein assyrisches Gepräge tragen, das sich aber in specifischer Qualität nicht an einem einzigen entdecken lasse. Dazu ist die Semiramisnotiz aus Alexander dem Polyhistor nur ein zerfließendes Nebelbild, da sie auch nach dem Dafürhalten des Referenten keinesfalls auf Berosus zurückgeht, der, was wenigstens aus der Angabe des Abydenus bei Eusebius (Schrader, S. 543): hoc pacto Khaldaei suae regionis reges ab Aloro usque ad Alexandrum recensent; de Nino et Schamirama nulla ipsis cura est, zu schließen ist, die Semiramis nicht bloß aus seinem Canon ausgelassen, sondern auch trotz des Gegenscheines bei Josephus c. Ap. I, 20 ihre historische Persönlichkeit geleugnet haben wird. Die politisch-epochale Bedeutung Nabonassars gesteht der Verfasser seinem Gegner zu, dehnt sie jedoch nicht mit v. Gutschmid auf den Gegensatz zwischen einer mit ihm beginnenden unabhängigen einheimischen Dynastie und der bisherigen



von Assyrien abhängigen fremden aus, wobei er Nabonassars Zerstörung der Annalen seiner Vorgänger gegen v. Gutschmid nicht den Zweck der Vernichtung des Andenkens fremder Eindringlinge, sondern nur der Sicherung des Beginnes einer neuen Aera von ihm an unterlegt. Auf die medische Geschichte Herodots geht der Verfasser in dem Abschnitt „Ktesias und Herodot" ein. Er findet die durch den Abfall im Jahr 736 vorausgesetzte jahrhundertelange Botmäßigkeit der Meder unter den Assyrern ebenfalls durch die Monumente widerlegt, welche zwar schon die assyrischen Könige des neunten Jahrhunderts Feldzüge nach Medien machen, aber doch erst Tiglath-Pileser II. medische Eroberungen zum assyrischen Reiche schlagen lassen, so daß die Unterwerfung der Meder, wie die der Babylonier, in der Geschichte auch erst da beginne, wo sie bei Herodot aufhöre. Er findet weiter die Königsrechnung für die Zeit der medischen Suprematie verwirrt. Fatale Irrtümer und Misgriffe darin gestehe aber ja auch v. Gutschmid als Apologet Herodots zu, „nur mit ein bischen anderen Worten". Den nichtassyrischen Geschichtsquellen schließt der Verfasser drei interessante Excurse über die griechischen Figuren: Derketaden, Arbakes und Belesys, sowie Sardanapal, an.

Den Schluß der „zweiten Reihe" und des ganzen Buches macht der Verfasser mit der „Culturmission" der Assyrer. Wir werden ihm hier gegen v. Gutschmids „unsäglich scheußliches Volk" zugeben müssen, daß sie das „Debellare superbos" nicht unmenschlicher betrieben haben, als andere Barbaren auch.

Die „Nachträge und Berichtigungen" würde der Leser nur zu seinem Schaden übersehen.

Register und Karte von Kiepert sind des besten Dankes werth.

Was wird Eberhard Schrader mit seinem Buche erreichen? Das Prophezeien ist eine mißliche Sache, aber der Referent wagt wenigstens zu vermuthen, daß, nachdem Meister, wie Maspero und M. Duncker, die Schrader'schen Aufstellungen schon vor dessen Erscheinen rückhaltslos acceptirt haben, nicht allein kleine Leute, wie er, nach der Indulgenz eines „Laudabiliter se sub-

jecit“ sich werden umsehen müssen. Neuestens hat freilich noch einer der Stimmführer der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Nöldeke, die katanische Reminiscenz v. Gutschmids mit der Warnung des Komöden Epicharmus ersetzt: *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν*.

Langenbrand, den 16. Juni 1879.
im württembg. Schwarzwald.]

Gustav Rösch.

2.

Die chursächsische Staatsregierung dem Grafen Zinsendorf und Herrenhut bis 1760 gegenüber. Nach den Acten des Hauptstaatsarchivs zu Dresden. Dargestellt von **Ferdinand Körner,** Dr. theol. et phil. und Kirchenrath in Schleiz. Verlag von Bernhard Tauchnitz, Leipzig 1878. VIII & 119 S. 8⁰. ℳ 4.

Der Verfasser ist durch das von den Geschichtsschreibern der Brüderkirche mehrfach ausgesprochene Urtheil, die sächsische Regierung habe Zinzendorf ungerecht behandelt (S. 6. 7), angeregt worden, das gegenseitige Verhältnis beider urkundlich festzustellen. Zu diesem Zweck durchforschte er die Acten des Hauptstaatsarchivs zu Dresden. Die vorliegende Schrift enthält eine mit Benutzung von 11 Actensammlungen (S. 8) und 43 meist eigenhändigen Briefen Zinzendorfs (S. 12) entworfene Darstellung des betreffenden Verhältnisses, welche mit rein objectiver Haltung edle Unparteilichkeit verbindet. Obgleich im Brüderarchiv viel Quellenmaterial bezüglich dieser Seite der Geschichte Zinzendorfs und Herrnhuts vorhanden ist, war es dennoch nicht möglich, dieselbe in zuverläßiger Weise zu behandeln, da jene vom Verfasser benutzten und theils im Auszug, theils im wörtlichen Abdruck vorgelegten Acten der Kenntnisnahme sich entzogen. Namentlich ist die Wiedergabe der 3 Commissionsberichte (S. 85—116) von größtem Werth. Auf Grund dieser gediegenen Arbeit wird es möglich sein, die kirchen-

politische Lage der Brüder in Sachsen im wesentlichen richtig aufzufassen. Dem Verfasser gebürt der Dank aller derer, denen es um Klarstellung der Verhältnisse auch der kleineren kirchlichen Gruppen Deutschlands zu thun ist. Aus der urkundlichen Darstellung des Verfassers ergibt sich, daß das Verhältnis des Mistrauens, in welchem sich die sächsische Regierung Zinzendorf und seiner Sache gegenüber befand, von außen her angeregt worden ist, zunächst unter politischem Gesichtspunkt, im engsten Zusammenhang mit der böhmisch-mährischen Wanderbewegung jener Zeit. Carl VI. läßt durch den Grafen Waldstein dem Churfürsten eine Beschwerdeschrift überreichen, durch welche Zinzendorf der „Auslockung“ kaiserlicher Unterthanen aus Mähren in die Oberlausitz beschuldigt wird. Sie enthält die doppelte Forderung: 1) die Auslockung zu verbieten, 2) die Emigranten auszuliefern (S. 16). Da die Auslockung als solche gegen die Bestimmungen des westfälischen Friedens verstößt, eine freiwillige Emigration unter bestimmten Umständen aber gestattet ist, handelt der Geheime Rath völlig gerecht, wenn er die Auslockung ohne weiteres untersagt, an die Auslieferung der Emigranten aber erst auf Grund einer Prüfung derselben denken will (S. 17). Die erste Commission 1732 hat diese zu vollziehen. Als Resultat ergibt sich, daß die Emigration in zuläßiger Weise vor sich gegangen sei (S. 86. 87). Da Graf Waldstein den von ihm geforderten Gegenbeweis schuldig bleibt (S. 20), erreicht die Angelegenheit nach ihrer politischen Seite hin ihren Abschluß. Durch die erwähnte Commission ist aber gleichzeitig klar geworden, daß sich in der jungen Emigrantencolonie Herrnhut eine eigentümliche kirchliche Größe gebildet habe, deren Existenz in kirchenrechtlicher Beziehung zweifelhaft erscheinen muß, weil sie dem pastoralen Amt wie dem officiellen Cultus Laienbeamtung für Lehre und Kirchenzucht und private Erbauungsversammlungen zur Seite stellt. Da es sich demnach in der betreffenden Angelegenheit auch und hauptsächlich um eine inner-kirchliche Frage handelte, war es völlig correct, daß das Oberconsistorium zur Prüfung herangezogen wurde, um von nun an im Vordergrunde zu stehen (S. 26ff.). Von der richtigen Voraussetzung ausgehend, daß die

Herrnhuter „im Zuge seien einen statum in statu herzustellen" (S. 19), beantragt es die Abordnung einer zweiten Commission 1736, deren Wirkung letzlich in dem Königl. Conservatorium vom 7. Aug. 1737 zu Tage tritt, welches die Duldung der Brüder unter der Bedingung ihres Festhaltens an der Augustana ausspricht (S. 52). Aus dem S. 64 Mitgetheilten ergibt sich, daß es Bestimmungen enthielt, deren Durchführung in Herrnhut auf die größten Schwierigkeiten stoßen mußte. Zunächst war damit das Verhältnis Herrnhuts zur Regierung in durchaus gerechter und schonender Weise geordnet. — Ein ganz anderes Bild bietet jedoch die gleichzeitig erfolgende Behandlung Zinzendorfs vonseiten des Churfürsten, welche von einem Moment der Ungerechtigkeit allerdings nicht freigesprochen werden kann. Bald nach dem befriedigenden Abschluß jener politischen Seite der Herrnhuter Frage und ehe noch das Oberconsistorium kirchlicherseits den entscheidenden Spruch gethan, befiehlt der Churfürst unter dem 28. October 1732 dem Geheimen Rath, Zinzendorf sei dahin zu bedeuten, daß er binnen 3 Monaten seine Güter zu verkaufen und Sachsen zu verlassen habe (S. 20. 21). Die Vermuthung des Verfassers, daß diese auffällige, den Rechtsgang unterbrechende Handelsweise aus einer persönlichen Einwirkung Waldsteins auf den Churfürsten zu erklären sei (S. 21), macht der von ihm unter diesem Gesichtspunkt citirte und S. 43 ff. abgedruckte Brief des Kaisers allerdings wahrscheinlich. Der im Sinne strengster Gerechtigkeit erfolgenden Gegenwehr des Geheimen Rathes gelingt es, die Verwirklichung dieses Befehls zunächst zu verhindern (S. 22. 23). Wenn Zinzendorf 1736 dennoch verbannt wurde, gieng diese Maßregel wieder in Nichtübereinstimmung mit den Vorschlägen des Geheimen Rathes lediglich vom Churfürsten und seinem Cabinetsminister aus (S. 29. 30).

Charakteristisch ist, daß der Ausweisungsbefehl (20. März 1736) von Seiten des Geheimen Rathes nur provisorisch gegeben wurde (S. 32), offenbar im Vorausblick auf die zu erwartenden Resultate der Commission. Da diese das Vorhandensein von „Unordnung" in Herrnhut feststellte, konnte der Geheime Rath jetzt allerdings an den Churfürsten nur dahin berichten, daß Zinzen-

dorf „außer Landes zu belassen" sei (S. 37). Es liegt einfach in der Consequenz des Standpunktes, wenn die genannte Behörde, als es sich 1737 um die auf Privatwegen erwirkte Rückkehr Zinzendorfs handelte, von sich aus die Forderung aufstellte, der Graf müsse sich schriftlich verpflichten, seine kirchlichen Neuerungen vollständig aufzugeben (S. 50. 51). Daß Zinzendorf seinerseits dieser Forderung nicht entsprechen konnte, ist klar. Im Jahre 1747 erfolgt eine entscheidende Wendung. Die Gunst des Churfürsten und Königs ist es, welche unter dem Einfluß eines von Zinzendorf angebotenen Geldgeschäftes sowohl den Grafen selbst wieder zurückruft als auch „die mährischen Gemeinden" zu toleriren befiehlt (S. 61. 62). Eine dritte Commission prüft 1748 nochmals „Leben und Lehre der mährischen Brüder". Obwol dieselbe u. a. constatirte, daß die äußere kirchliche Verfassung von der in Sachsen eingeführten abweiche, daß ferner sechs Punkte des Decrets vom 7. August 1737 nicht beachtet worden seien (S. 64), wurde sie dennoch durch die im übrigen gewonnenen Resultate zu dem Gutachten bewogen, die Brüder sollten den in Sachsen geltenden Bestimmungen in der Hauptsache unterworfen sein, doch auch „bei manchen ihrer Singularitäten belassen werden". Auf die nähere Bestimmung dieser Singularitäten kam nun freilich viel an! Während das vom 20. September 1749 datirte Versicherungsdecret (S. 71) nur im allgemeinen die Anerkennung der Brüder aussprach, sollte offenbar eine in demselben angekündigte „Concession" (S. 73) die kirchlichen Verhältnisse derselben im besondern regeln. Diese Concession ist trotz verschiedener Versuche nie zu Stande gekommen (S. 77. 78). — In Bezug auf die den brüderischen Geschichtswerken entnommenen Citate ist folgendes zu bemerken: zu S. 14: Die Behauptung, Zinzendorf selbst habe die Stelle eines Appellationsrathes abgelehnt, beruht auf seiner unter 5. Oct. 1721 nach Ebersdorf gerichteten brieflichen Mittheilung. Zu S. 22, Note 40: Das Rescript vom 28. Oct. 1732 gelangte dat. 22. Nov. an das Oberamt; v. Gersdorf sandte es Zinzendorf am 27. Nov. zu, mit einem Begleitschreiben, in welchem er den Grafen auffordert, sofort sein Gut zu verkaufen und außer Landes zu gehen — „Liber das Aussagen hätten die

Sache zu schlimm gemacht" (?). Zu S. 27: Die Einwirkung Huldenbergs ist durch mehrere Belege, namentlich durch einen Brief Gersdorfs an Zinzendorf vom 12. Febr. 1736 sicher zu erweisen. Zu S. 34, N. 74: Nach dem Bericht des gleichzeitigen Diariums von Herrnhut ist die Commission am 19. Mai (Sonnabend vor Pfingsten) abgereist. Zu S. 61, N. 159: Daß zwischen Marperger und Zinzendorf ein gespanntes Verhältnis stattfand, geht aus der Correspondenz beider Männer hervor, soweit dieselbe im Brüderarchiv vorhanden; doch scheint sich dasselbe allerdings vor dem Tode Marpergers gelöst zu haben. Zu S. 63, N. 168: Nach den gleichzeitigen Quellen fand der Schluß der Hennersdorfer Commission 1748 am 12. August statt; die Zahl der Brüderabgeordneten betrug anfänglich 8, Zinzendorf erhöhte sie bald auf 11. Zu S. 74 u. 75: Auf Grund der Herrnhuter Quellen läßt sich ein trotz des Mangels der Concession doch positiver Abschluß der Verhandlungen gewinnen. Nach der S. 74 erwähnten Conferenz erging nämlich ein Rescript aus dem geheimen Rath an das Consistorium (dat. 29. April) des Inhaltes, „daß die evangelischen Brüder als A.-C.-Verwandte liberis ritibus et disciplina anerkannt seien. In diesem Sinne giengen Rescripte nach Bautzen und Barby, letzteres mit dem Befehl, daß die Schloßkapelle den Brüdern einzuräumen sei (S. 75). Thatsächlich sahen die Brüder in dieser Verfügung den positiven Abschluß der Verhandlungen. — S. 36 ist statt Friederici Friedrich zu lesen. Unter dem S. 89 genannten Augsten dürfte Augustin (Reißer) zu verstehen sein.

Die Ausstattung des Buches ist ebenso ausgezeichnet, wie die schriftstellerische Sorgfalt des Verfassers.

Gnadenfeld, im März 1879.

Bernhard Becker.

3.

Zur Geschichte der kleinasiatischen Galater und des deutschen Volkes in der Urzeit. Neuer Beitrag von **Dr. Karl Wieseler,** Professor in Greifswald. Greifswald, Ludw. Bamberg, 1879. 52 S. 8°.

Herr Professor Wieseler ergreift in dieser kleinen Schrift noch einmal die Waffen, um das Deutschtum der kleinasiatischen Galater zu verfechten, welches ich vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift so bestimmt als möglich bestritten habe. Soweit es sich um dieses Volk handelt, richtet der Herr Verfasser seine Angriffe hauptsächlich gegen meine Beweisführung und Annahmen. Unter diesen Umständen gewähren mir die Herren Herausgeber noch einmal Raum in diesen Blättern, um mich in aller Kürze auszusprechen. In aller Kürze. Wir kamen dahin überein, daß die galatische Frage, die ohnehin auch für Historiker und Philologen doch nur ein untergeordnetes Interesse darbietet, eine weitere ausführliche Besprechung in einem für theologische Leser geschriebenen Blatte nicht wohl beanspruchen kann. Ich füge hinzu, daß ich auch nicht die Absicht habe, an irgend einer anderen Stelle diese Polemik fortzusetzen. Auch diese Erweiterung der Wieseler'schen Argumentation für die deutsche Abkunft der Galater hat mich durchaus nicht überzeugt. Zu einer ausführlichen Widerlegung aber derselben fehlt mir gegenwärtig unter der schweren Last anderer dringender Arbeiten die Zeit, und — es offen zu sagen — auch die Neigung. Denn die gesamte wissenschaftliche Methode des Herrn Verfassers auf der einen, seine sehr bestimmt ausgesprochenen Ansichten über einige Hauptpunkte der Untersuchung auf der anderen Seite, sind von den meinigen überall so gänzlich verschieden, daß eine weitere wissenschaftliche Discussion zu nichts führen könnte, als zu einem zwecklosen Hin- und Herreden.

Der einzige Punkt, wo ich mit Herrn Wieseler übereinstimmen kann, ist (vgl. S. 3), daß auch mir keine Stelle der Alten be-

kannt ist, wo den Tektosagen und ihren Genossen die deutsche Abkunft rund und nett abgesprochen wird. Es handelt sich eben hier, wie so oft bei Fragen der antiken Geschichte und Ethnographie, um einen gelehrten Indicienbeweis, der aber meiner bestimmten Ueberzeugung nach für das Keltentum dieser Stämme Kleinasiens ausfällt.

Ohne also mit dem Herrn Verfasser discutiren zu wollen, bemerke ich nur beiläufig noch, daß er mit großer Bestimmtheit nicht nur die Belgier für Deutsche erklärt, mit gleicher Bestimmtheit für das Deutschtum der Tektosagen plaidirt, sondern endlich selbst mit einiger Reserve dahin neigt, auch (S. 35) die Sprache der Kymrer in Britannien als „vorwiegend aus germanischen Elementen bestehend" anzusehen. Solche und viele andere verwandte Anschauungen unseres Herrn Gegners lassen, wie gesagt, keinerlei Raum zu einer wissenschaftlichen Verständigung. Nur über einen Punkt noch ein paar Worte. Wie unvereinbar unsere Meinungen sind, geht namentlich aus S. 33 f. hervor. Ich bin der Ansicht, daß die keltischen, bzw. keltisch gewordenen Trevirer ihre theilweise ursprünglich deutsche Abkunft gerade deshalb gegen die Römer und gegen andere Kelten so energisch betonten, weil ihnen seit früherer oder späterer Zeit ihre deutsche Sprache abhanden gekommen war. Herr Wieseler dagegen ist a. a. O. der Meinung, gerade die Eifersucht, mit der sie auf ihrem Germanentum bestanden hätten, habe sie veranlassen müssen, „neben dem übrigen germanischen Habitus auch die deutsche Sprache, die sie unstreitig nie aufgaben, bei sich aufrecht zu erhalten!" Hier möchten wir unseren Herrn Gegner doch an die vielen Abkömmlinge tüchtiger und hochgebildeter französischer Protestanten in Deutschland erinnern, deren Vorfahren als Flüchtlinge in vielen Theilen unseres Landes sich ansiedelten; nun heute, nach 200 Jahren, sind noch viele dieser Familien stolz auf ihre altfranzösische Abkunft, aber die französische Sprache und selbst die französischen Namen sind ihnen großentheils ganz abhanden gekommen.

Halle a. d. S. G. Hertzberg.

Inhalt des Jahrganges 1879.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Drittes Heft.

Viertes Heft.



Recensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.


Digitized by Google

